Derleyenler:
Güney Çeğin - İbrahim Şirin

Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları



Derleyenler
GÜNEY ÇEĞİN - İBRAHİM ŞİRİN
Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları

İletişim Yayınları 1978 • Araştırma-İnceleme Dizisi 333
ISBN-13: 978-975-05-1444-9

1. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora - Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI ????????????????
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler

GÜNEY ÇEĞİN - İBRAHİM ŞİRİN

Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR *7*

SUNUŞ
HAMİT BOZARSLAN *9*

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE REJİMİN MİLİTARİST ÖZERKLİĞİ
GÜNEY ÇEĞİN *31*

SİYASAL ŞİDDETİN ASKERÎ YÖNÜ:
İTTİHAT VE TERAKKİ İKTİDARININ KURUMSALLAŞMASI SÜRECİNDE ASKERÎ YÖNTEMLERİN YERİ
YÜCEL KARADAŞ *55*

VARLIK VE YOKLUK KISKACINDA ERMENİLER:
1915 ERMENİ KIRIMI'NIN EKONOMİK ŞİDDET BOYUTU*
ÜMİT KURT *79*

1950-1960 DEMOKRAT PARTİ İKTİDARI: DEMOKRATİKLEŞME / OTORİTERLEŞME İKİLEMİ VE SİYASAL ŞİDDET
GÜLÇİN BALAMİR COŞKUN *129*

"NEDEN SİLAHLI MÜCADELE?":
TÜRKİYE KÜRDİSTANI'NDA ŞİDDETİ ANLAMAK
HAMİT BOZARSLAN *149*

SON KÜRT EŞKIYALARI: KÜRT MESELESİNDE "ADİ" ŞİDDETİN OLAĞANÜSTÜLÜĞÜ, SİYASALLIĞI VE YASA YAPICI MİRASI
AHMET ÖZCAN *165*

Devlet ve Politik Şiddet: Latin Amerika ve Türkiye'de Gerilla Hareketleri
Ferdan Ergut *207*

Faşizm, Medenilik ve Türk Devletinin Krizi
Tim Jacoby *225*

1970-73 Türkiye'sindeki Devrimci Şiddet Momentinin Politik ve Sosyalbilimsel Bir Analizi
Vefa Saygın Öğütle - Hüseyin Etil *249*

İslâmcılıktan Yeni-İslâmcılığa: İslâm, Şiddet ve Devrim
Burak Özçetin *317*

Türkiye Kapitalizminde Zorun Rolü: Rızasız Bir Toplum Sözleşmesi Olarak 12 Eylül Askerî Darbesi
Oğuz Dilek *347*

Türkiye'de "Doksanlar": Devlet Şiddetinin Özgünlüğü ve Sürekliliği Üzerine Bir Deneme
Bahar Şahin Fırat *369*

Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller
Barış Ünlü *403*

Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti
Çağlayan Kovanlıkaya *435*

Osmanlı'dan Günümüze Türk Akademisinin Siyasi İktidar ile Dansı
İbrahim Şirin *477*

Yazarlar *499*

TEŞEKKÜR

Elinizdeki derleme *çerçevelenmesi*nden tutun katkıda bulunanların *keşfedilmesi*ne değin tam anlamıyla kolektif emeğin bir ürünüdür. Çalışmanın yazarları sadece yazılarıyla bu yapıta omuz vermediler, yol ve yordam konusunda da desteklerini esirgemediler. Bu yüzden evvela derlemenin oluşumu sürecinde nazımızı çeken makale yazarı dostlarımıza/hemdertlerimize ve özellikle de birçok yazının tashihi konusunda bize desteğini esirgemeyen Şahin Sınır ile Cem Orhan'a teşekkür etmeyi bir borç addediyoruz. Bu süreçte tavsiyelerini ve nezaketini esirgemeyerek her daim yanımızda olan Tanıl Bora'ya ve eserleriyle "siyasal şiddet" mevzusuna bizi adeta çeken/celbeden Hamit Bozarslan'a ise sonsuz teşekkürler.

SUNUŞ

HAMİT BOZARSLAN

Güney Çeğin ve İbrahim Şirin'in derlediği *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* kitabı, şiddet konusundaki araştırmaların ilk bakışta birbirleriyle tezatlı görünebilen iki yöntemi aynı anda uygulamaya geçirmesinin zorunlu olduğunu gösteriyor. Bunlardan ilki, şiddetin kendi başına sosyal bilimlerin meşru konularından biri olarak sorunsallaştırılması, tabir yerindeyse belli bir "özerklikle" donatılmasıdır; ikincisi ise, şiddetin ancak fenomenolojik bir yaklaşımla algılanabileceğinin anlaşılması, bu nedenle de berisinde ve ötesindeki hâkimiyet ve iktidar ilişkileri ile bir arada ele alınmasıdır. Bu nedenledir ki, ancak başka sahaların tuttuğu ışıkla aydınlanabilen "şiddet", aynı zamanda tarihsel formasyonların oluşumundan etnik sorunların zaman içinde birbirlerini izleyen konfigürasyonlar dahilinde yeniden tanımlanmasına, cinsiyet ilişkilerinin toplumsal üretim ve kontrol mekanizmaları yoluyla belirlenmesinden devletin istisnai anlardaki kriz mühendisliğine kadar birçok soruna yeni bir bakış açısıyla bakmayı mümkün kılmaktadır.

Tarihin şiddetini sorgulamak

Çeğin ve Şirin'in derlediği çalışma, şiddete bu tür ikili bir yaklaşımın ancak disiplinlerarası bir yöntemle geliştirilebileceğini göstermektedir. Bu yöntem ise, ister istemez, tarihsel boyutun yoğun bir şekilde hesaba katılmasını gerektirmektedir. Bu "Sunuş"ta, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* derlemesinin bu konuda getirdiği katkılara değinmeden önce, klasik Osmanlı dönemi (ve genellikle "modernite" öncesi şiddet olguları) üzerine çalışmaların

son derece az olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.[1] Oysa ki, uzun erimli tarihsel bir boyut, dönemler arası devamlılıklar ve kopuşlar konusunda, ya da benzer senaryoların değişik konfigürasyonlarda bile olsa periyodik olarak yenilenmesinin anlaşılmasında son derece ilginç perspektifler sunabilir, sosyal dokunun tümüyle çöktüğü, mahalli iktidar güçlerinin ancak şiddetli bir özerkleşme sayesinde ayakta kalabildiği ve devlet-içi ihtilafların keskinleştiği dönemlerde patlayan Celali isyanları ya da Lale Devri'nin sonunu belirleyen Patrona Halil isyanından (1730) Susurluk dönemi Türkiye'sine (1996) kadar birçok devrede görülen toplumsal fragmantasyon olgusunu açıklamamızı sağlayabilir. Osmanlı'da, isyanlar döneminden çıkış, genellikle devletin yeni bir hegemonik blok kurmasını ve bu şekilde bir restorasyon tecrübesine girişmesini zorunlu kılmıştır. Bu anlamda, burada son derece anakronik bir şekilde kullandığımın bilincinde olduğum "popülizm"in ve "sosyal muhafazakârlık" kavramlarının, devletin "beka"sının garanti altına alınmasında her dönemde önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Elimizdeki çalışmanın tarih alanında getirdiği diğer önemli bir katkı ise, "imparatorluktan çıkış" sürecinin, kısmen de olsa, devletin bir "vatandaşlık fabrikası"na dönüşmesiyle mümkün olduğunu, bu süreç içinde devlet tarafından uygulanan zorun ve toplumdan gelen şiddet ilişkilerinin, bazen yeni sentezlerle birlikte yeniden tanımlanmış olduğunu göstermesidir. Nikos Kazancakis'in *Ya Ölüm Ya Hürriyet* kitabında ele aldığı Girit örneğini değerlendiren Fransız siyaset bilimcisi Jean Leca, milli devlet öncesi toplumların temelindeki hâkimiyet ve mağduriyet/maduniyet sisteminin ayrılmaz bir bileşkeni olan cemaatler-arası "medeni ilişkileri"nin (*civility*) vatandaşlıkla birlikte imha edildiğini öne sürmekteydi.[2] İvo Andriç ve Cevad Karahasan'ın Bosna üzerine romanları[3] da bu olguyu açık bir şekilde göstermektedirler. Millet öncesi "medeniyet"in devamlılığının temelinde, sadece sosyal-cemaatsel statülerin içselleştirilmesi değil, aynı zamanda imparatorluk tipi toplumların değişik "aileleri"nin mukaddes kabul edilen üç sınırla birbirlerinden ayırt edilmesi bulunmaktaydı. "Kadın bedeni" olarak tanımlayabileceğimiz ilk sınır, her "aile"nin kendi içinde yeniden üretilmesini sağlarken, cami, tapınak, kilise ya da sinagog, grubun metafizik bir referansa sahip olmasını, "mezarlıklar" ise, grubun varlığının yaşanan anı aşan bir tarihsellikle korunmasını mümkün kılıyordu. "Çok ailelikten" din *ve/veya* dil temelinde "tek aile"ye geçiş, bu sınırların ihlalini, "aile dışında" kalanların ar-

1 Bununla birlikte, bkz. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization,* Cornell University Press, Ithaca, 1994; Sencer Divitçioğlu, "'Oyun Teorisi' Bağlamında Celali Isyanları", *Cogito*, 19, 1999, s. 137-145.

2 Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", P. Birnbaum ve J. Leca (der.), *Sur l'individualisme* içinde, FNSP, Paris, 1991, s. 159-209.

3 Ivo Andriç, *Drina Köprüsü,* 1945, Cevad Karahasan, *Kum Çağı,* Fransızca ilk baskı, 2001.

tık zimmîlik gibi bir sistemin dahi koruyamadığı bir şekilde dıştalanmalarını ve Sosyal-Darwinist bir çerçevede düşman olarak ilân edilmelerini zorunlu kılıyordu.

Güney Çeğin'in ele aldığı (ve İttihat ve Terakki dönemini içerecek şekilde geniş tutulması gereken[4]) İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş süreci, yeni "aile"nin sınırlarının önce din, daha sonra da dil temelinde belirlenmesinin ardındaki dinamiklerin anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. İttihatçılığın ve ardından da Kemalizmin Osmanlı ve Türkiye tarihinde önemli kopuşlar anlamına geldiğinden şüphe yok. Bu iki iktidarın iç ilişkileri ise, araştırmacıların ilgisini çeken en önemli konular arasında yer almaktadır. Carter Findley'in de belirttiği gibi, bu ilişkilerin, "kopuş-devamlılık" ikileminin ötesinde, kopuşların yaşandığı ve devamlılıkların gözlemlendiği alanlar şeklinde ele alınması ilginç olabilir.[5] Belli bir anlamda, İttihatçılığın yarattığı kopuşun temelinde, kendisini savunamayacak kadar köhnemiş bir "eski" düzenden çıkış bulunmaktaydı. Bu kopuş, aynı zamanda, İttihatçıların sosyal ve psikolojik evrenini belirleyen "tarihsel misyon", "bilimcilik", Sosyal-Darwinizm, "hayatiyet" ve mistisizm gibi kavram ve temalar sayesinde mümkün olmuştu. İkinci kopuşun temelinde ise, Kemalizm'in, özellikle 1930'lardan sonra kendisini Faşizm ve Bolşevizmle birlikte anti-liberal ve anti-demokratik olarak tahayyül ettiği evrensel bir geleceğin üçüncü modeli olarak algılaması bulunmaktadır. İttihatçı kopuş, bir askerî *pronunciamiento*'nun büyük ölçüde çözülmüş olan bir sistemi *ancien régime* haline dönüştürebilmesi ve ele geçirdiği devleti, kelimenin tam anlamıyla bir kartel halinde yeniden düzenlemesi olarak değerlendirilebilir. Cemal, Enver ve Talat Paşalar arasında ve Talat'la İttihatçı "genç" kadrolar arasında zaman zaman kanlı bir nitelik kazanan iç çatışmalara rağmen "Cemiyet"in çökmemiş olması, bu kartelin son derece etkin bir iktidar mühendisliğine sahip olduğunu göstermektedir. İdris Küçükömer'in yıllar önce önerdiği gibi, Kemalizmin başarısı ise, önce temel unsurları İttihatçılık-komitacılık geleneğinden gelen tarihsel bir blok kurabilmesi, ikinci bir aşamada ise, kazandığı maddi ve sembolik kaynaklar sayesinde bu bloğu dağıtabilmesi ile açıklanabilir.[6] Bu faktörler kadar önemli olan diğer bir olgu da, Çeğin'in belirttiği gibi, İttihatçılığın ve –kuruluş dönemi– Kemalizm'inin "zor" ve "şiddet" arasındaki geleneksel sınırı tümüyle berhava edebilmiş olmalarında yatmaktadır. Her iki iktidar da, bir yandan *yasal* olan zoru –en azından teorik olarak– tümüyle monopolleştir-

4 Erik-Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, Leiden, Brill, 1984 ve Şükrü Hanioğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2011.

5 Carter V. Findley, "Continuity, Innovation, Synthesis and the State", Kemal H. Karpat (der.), *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, Leiden-Boston-Köln, 2000, s. 29-46.

6 İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri 3. Sivil Toplum Yazıları,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 106.

meyi hedeflerken, diğer yandan, bunun tam zıddı olan sisteme karşı şiddete de yoğun bir şekilde başvurmuştur. Bu ikili boyut, bizi Sebastien Haffner'in ve Hannah Arendt'in dönemlerinin siyasal kopuş anları karşısında duydukları şaşkınlıklara höristik bir anlam yüklemeye yöneltmektedir. Bir hukukçu olan ve bu nedenle de devleti ancak meşru zor kategorisinden yola çıkarak algılayabilen Haffner, Nazizmin hem devlet zoruna hem de devlete karşı şiddete başvurmasını çözülmesi zor bir muamma olarak görmekteydi.[7] İhtilalci konfigürasyonlardan yola çıkan Hannah Arendt ise, devlet ve yıkıcı-ihtilalci şiddet, hatta siyaset ve şiddet arasındaki ilişkiyi kavramakta güçlük çekmekteydi. Ona göre, ihtilallerin trajedisinin ardında şiddete başvurmaları yatmaktaydı.[8] Bu iki düşünürün teorik çıkmazlarının temelinde, klasik devlet ve hukuk felsefesinin kurucu postülatlarından birinin tümüyle anakronik bir hale gelmiş olması yatmaktaydı. Bu postülata göre, Leviathan, ancak bireyi başka bireylerin ürettiği şiddetten koruma koşuluyla kendi kullandığı zoru meşru kılabilirdi. "Kamu yararı"nın meşrulaştırdığı zora değil de sıradan bir şiddete başvuran bir Leviathan'ın gayrimeşru bir çeteden farkı kalmamaktaydı. Oysa ki, 20. yüzyılın, aralarında İttihatçılığın da bulunduğu bir dizi örneği, bir iktidar erkinin kendisini çeteleşme olgusu ve komitacıvari aksiyolojik bir felsefeyle meşru, ya da en azından etkin kılabileceğini göstermektedir. Bu örnekler sadece Hobbes'a değil aynı zamanda Weber'in devlet teorisine de meydan okumakta, iktidarı ele geçiren erkin her zaman bir zor tekelini kuramadığını, kendi içinde bazen şiddete başvurmayı da içeren yoğun fragmantasyonları engelleyemediğini göstermekteler.

Yücel Karadaş'ın makalesi de Cumhuriyet Türkiye'sinin hem devamını oluşturduğu, hem de aksiyolojik anlamda geride bıraktığı İttihat ve Terakki'nin mirasını sorgulamaktadır. Bu miras, sadece Balkan kökenli dinamiklerin 1808 (Alemdar Mustafa), 1908 (Meşrutiyet'in ilânı, 1909 (31 Mart) ve 1913 (Babıali darbesi) gibi önemli anlarda İmparatorluğun kaderini belirleyebilmiş olmaları ile sınırlı değildir. Aynı zamanda, Balkanlar'dan Küçük Asya'ya bir aksiyoloji, bir iktidar ve demografik mühendislik[9] transferi de gerçekleşmiştir. Bu transfer ise, önemli üyelerinden bir kısmı askerî tıbbiyeden gelen İttihatçılığın biyolojik Darwinizmden sosyal mühendislik alanı-

7 Sebastien Haffner, *Histoire d'un Allemand*, *Souvenirs 1914-1933,* Actes-Sud, Arles, 2002.

8 Hannah Arendt, *QU'est-ce que la politique*?, Seuil, Paris, 1995, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1967.

9 Bkz. Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur'. Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008; Fuat Dündar, *Crime of Numbers. The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, Transactions Books, New Brunswick ve Londra, 2010; Erik-Jan Zürcher, "The late Ottoman Empire as laboratory of demographic engineering", http://www.sissco.it/fileadmin/user_upload/Attivita/Convegni/regioni_multilingue/zurcher.pdf.

na yaptığı transferle atbaşı gitmiştir. Bu aktarımları gerçekleştiren, komitacılık evreninde yetişmiş ve nesilsel olarak son derece genç olan elit, sosyal olarak zayıf, ama aksiyolojik olarak İmparatorluğun mevcut bütün kurumlarını marjinalleştirebilecek derecede güçlü bir konumda bulunmaktadır. Emin Türk Eliçin, 1908'i askersiz subayların eylemi, 31 Mart'ı da subaysız askerlerin tepkisi olarak değerlendirmekle önemli bir tespitte bulunmuştu.[10] Sayıları ne olursa olsun, alaylı askerlerin savaş, ve dolayısıyla iç savaş yeteneğine sahip subaylara karşı başarı elde edebilmeleri mümkün değildi. Karadaş'ın çalışması, bu aksiyolojik üstünlüğün son derece az sayıdaki subayın –ve sivilin– 1913 Babıali baskınını bu kadar kolaylıkla yapabilmiş olmalarında da önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Sayısal zaafiyetine, hatta "halkın kendisine düşman olmasına" rağmen[11] Kemalist kadronun da bu tür bir üstünlüğe sahip olduğunu, İsmet İnönü açıkça dile getirmektedir.

Klasik devlet teorilerinin empirik olgular yoluyla sorgulanması, aynı zamanda bizi analitik olarak totalitarizm ve otoritarizm arasında da belli bir fark koymaya davet etmektedir. Zoru tümüyle monopolüne alan ve sınırsızlaştıran totalitarizm, toplumsal ve sivil şiddeti empirik olarak imkânsız kılan, kognitif-entelektüel bir düzeyde ise tahayyül bile edilemeyen bir davranışa dönüştürür. Ama aynı zamanda, totalitarizm, kendi içinde de son derece yoğun bir şiddete başvurarak, sistem içi ihtilafları ve "bir kenara çekilme" şeklinde olsa bile pasif muhalefetleri imkânsız kılar. Çeğin'in tahlil ettiği Kemalist Türkiye, bu açıdan daha çok otoriter bir nitelik taşımaktadır. Kemalizm, bir yandan "İstiklâl Harbi'nin çekirdeğini oluşturan "Teşkilatçı" geleneği devam ettirirken, diğer yandan da, bu geleneğin kaçınılmaz bir parçası olan ve en berrak ifadesini iki Teşkilat-ı Mahsusa'nın bir arada yeralmasında bulan[12] devlet içi fragmantasyonun önünü açmış bulunmaktadır. Ama 1926'daki idamlar dışında nispeten az bir iç zor kullanılarak sağlanan bu "başarı", 1920'lerde ve 1930'larda bölüşülebilecek iktisadi, siyasi ve sembolik kaynakların oldukça sınırlı olması sayesinde mümkün olabilmişti. Devletin zoru ve komitacılığın şiddeti arasındaki ikileme son verilerek kurulan bu kısmi homojen yapı, 1950'lerden sonra Komitacılık modelinin yeniden dirilmesi ile sarsılacaktı.[13]

DP'nin ortaya çıkışı, aynı zamanda Kemalist sistemin bu birleştirici-yönlendirici prensibinin de çöktüğünü ortaya koymaktaydı. Dönem üzerine sos-

---

10 E. T. Eliçin, *Kemalist Devrim Ideolojisi (Niteligi ve Tarihteki Yeri)*, Ant, İstanbul, 1970.

11 *Ulus*, 17.5.1968.

12 Vahakn N. Dadrian ve Taner Akçam, *'Tehcir ve Taktil'. Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları. İttihat ve Terakki'nin Yargılanması, 1919-1922*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

13 Bkz. Doğan Akyüz, *Askerî Müdahalelerin Orduya Etkisi: Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir-Komuta Zincirine*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

yolojik araştırmaların yetersizliğine rağmen, tepede kısmen organik bir profile sahip olan CHP ve Kemalist Parti-Devletin, tabanda bir koalisyon niteliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Gülçin Balamir Çoşkun'un makalesi, bu iktidarın çözülmesinin siyasi sahayı partiler arası rekabete açtığını –hatta sağ kanatta oldukça özgürleştirdiğini–, ama liberalizm-demokrasi formülünün hayatiyet kazanamadığını, bu nedenle de her iki kavramın da kısa bir süreçte anlamlarını kaybetmeye mahkûm olduklarını göstermektedir. Gerçekten de, Türkiye'de çok partili sisteme geçişin temelinde, biri büyük bir ölçüde "bürokrasi"den, diğeri ise "halk"tan beslenen iki büyük akımın sandıkta hesaplaşması, ama Kemalizmden miras alınan sistemin korunmasında birleşmesi prensibi ya da beklentisi yatmaktaydı. Ne var ki, böyle bir denklem, ancak otoritarizmin iki büyük siyasi bloğunun gerçek anlamda iktidar olmayı hedeflememesi ve tabir yerindeyse, toplumu elbirliğiyle "dondurması" ile mümkün olabilirdi. Oysa ki, 1930'daki son derece kısa süreli Serbest Cumhuriyet Fırkası örneğinin bile gösterdiği gibi, rekabete dayanan bir siyasi arenanın siyasetsizleştirilmesi, sistemin savunulmasına endeksli olarak aktörsüzleştirilmesi mümkün değildi. Daha sonraki 1960, 1971 ve 1980 darbeleriyle sonuçlanan siyasi rekabet tecrübeleri bu tür bir beklentinin realist olamayacağını bir kez daha gösterecekti. Çok-partililiğe son veremeyen, açık bir şekilde korporatist bir sisteme geçemeyen otoriter sistemin devamı, ancak iktidar partisinin çok kısa bir zaman içinde, her seferinde döneme has otoriter-partizan bir strateji geliştirmesini de kaçınılmaz kılacaktı.

DP, AP, ANAP –ve son olarak da AKP'nin– iktidar pratikleri, ilk başta demokratik talepler dile getirse bile, Türkiye'deki liberal sağın otoriter bir nitelik kazanmasının neredeyse kaçınılmaz bir kader olarak tekerrür ettiğini göstermektedir. Otoritarizmin zaman içinde bu şekilde yeniden üretilmesinin, "sağ liberalizm"in sadece Türkiye'de değil genel olarak bütün dünyada sahip olduğu bazı özelliklerle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Sağ liberalizmin toplumun en zayıf kesimlerinin tehdit ve düşman olarak tanımlandığı bir sınıf temeline dayanması ve 19. yüzyıl "sol liberalizm"inin aksine özgürlükleri değil de toplumsal disiplini savunması, liberalizm-demokrasi ilişkisinin neden bu kadar sorunlu olduğunu da göstermeye yetmektedir. Bununla birlikte, Türkiye'ye has bazı özelliklerin de göz ardı edilmemesi gereklidir. Bunların başında, muhazakârlığın her şeyden önce dinle eklemlenmiş olması, bunun da, ister istemez, hem 1910 ve 1920'lerde Türkiye'nin İslâmlaştırılmasını –ve dolayısıyla Türkleştirilmesini– sorgulamayı imkânsız bırakması, hem de Aleviliği radikal bir şekilde dıştalaması gelmektedir. Popülizme siyasi/seçimsel yatırım da, kaçınılmaz olarak, "asli kitle" olarak tanımlanan Türk-Sünni "kitle"nin öne çıkarılmasını, bu ikili tanıma denk düşmeyen kategorilerin "millet"in kendilerine karşı birleşmesi gereken "tehdit unsurları"

olarak algılanmasını da beraberinde getirmektedir. Bu olgu da, kendiliğinden bir otoritarizmi –ve bununla iç içe geçmiş devlet zorunu– ve bu zorun doğurduğu karşı-şiddeti zaman içerisinde yeniden üretmektedir.

Türkiye'ye has bu özellikler, aynı zamanda Fergan Ergut'un önerdiği Türkiye-Latin Amerika karşılaştırmasını da son derece anlamlı kılmaktadır. 1970'lerde, hatta 1980'lerin başında son derece normal görülen bu karşılaştırma, bugünkü koşullarda, iki saha arasındaki ortak noktalardan çok, son onyılları belirleyen farklılıkları anlamamıza imkân sağlamaktadır. Ortak noktalar, doğal olarak 1960'ların ve 1970'lerin solunun "üç-kıtayı" ("Tricontiental") kapsayan neredeyse evrensel hegemonik bir sentaks olarak belirmesiyle açıklanabilir. Romantik bir tahayyül ve bir eylem repertuvarı olarak "gerilla" olgusu bu evrenselliğin göze çarpan yönlerinden sadece birisiydi. Bu yıllarda, gerillalığın sadece bir çıplak şiddet olgusu olarak algılanmadığını, aynı zamanda daha geniş bir devlet, sınıf ilişkileri ve ihtilal teorisi çerçevesinde ele alındığını da görmekteyiz. Türkiye'de Mahir Çayan'ın geliştirdiği "sunî denge" teorisi de, bu teorik çerçeve dahilinde değerlendirilmelidir. Arap alemindeki son gelişmeler, 1970'lerin ağır yenilgilerine rağmen bu teorinin kesinlikle küçümsenemeyeceğini, zor kapasitesi ne olursa olsun her iktidarın aynı zamanda bir *illusio* olgusu sayesinde ayakta kalabildiğini göstermektedir. Ama devlet üzerinde çalışmalarında Pierre Bourdieu'nün de katıldığı bu tespit,[14] aynı zamanda Latin Amerika, Türkiye, İran gibi ülkelerde gerilla hareketlerinin neden genellikle başarısız kaldıkları sorusunu da beraberinde getirmektedir. Ergut'un önerdiği gibi bu sorunun cevabı, "ilişkisel boyut"ta aranmalıdır. Kurulu bir "iktidar" gibi bir "gerilla savaşı" da bir süreç değiştirici ilişkiler sahası olarak ele alınmalıdır. İbn Haldun'un şiddet ve uzun erimli savaş teorisi, iktidar ilişkilerini radikal bir şekilde değiştiremeyen, mevcut iktidarın çözülme süreci ile *eşzamanlı* olarak yeni bir zaman, anlam ve güven algısını yaratamayan bir şiddetin ancak kısır bir niteliğe sahip olabileceğini göstermektedir. Troçki'den Vo Nguyen Giap'a kadar 20. yüzyıl gerilla teorileri ile de bu gözlem doğrulanmaktadır. Bu nedenledir ki, PKK'nin 1970'lerden çok sonra başlayan gerilla hareketi, ilk hedeflerine varamazsa da, müesseseleşebildiği, Kürdistan'da ve Türkiye'de iktidar ilişkilerini değiştirebildiği ve belli bir siyasi iklimin referans aktörü haline gelebildiği oranda uzun erimli bir zaman dilimine yayılabilmiştir.

Hem Latin Amerika, hem de Türkiye, 1960'lardan 1980'lerin sonuna doğru dünya sistemi ile tam bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunmakta ve kırlardan şehirlere yoğun bir göçü de içeren önemli sosyo-ekonomik değişimlere tanık olmaktaydılar. Aralarında bugün gözlemlediğimiz farklılıklar, bir yandan yukarıda ele aldığım din olgusuyla, diğer yandan ise Latin Amerika'da

14 Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Seuil, Paris, 2012.

aile yapılarının bazı ülkelerde büyük ölçüde sarsılmasından sınıf ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına kadar bir dizi faktörle açıklanabilir. Sınıf ilişkilerinde ortaya çıkan en önemli olgu, 19. yüzyılın başından beri siyasi ve iktisadi sistemi kontrollerinde bulunan ziraî-askerî kökenli oligarşilerin yükselen orta sınıfları entegre edememesi ve bu nedenle de hayatiyet kaybetmesi olarak tezahür etmektedir.[15] Bu gelişmenin sonucu olarak, Ümit Cizre'nin Türkiye bağlamında ele aldığı[16] devlet karteli, bu ülkelerde giderek bürokratik-teknokratik bir temelde yeniden yapılanmış, siyasi anlamda "seçilenler"den oluşan elitlerin büyük ölçüde barışçı iç rekabetini mümkün kılabilmiştir. Türkiye, Mısır, Cezayir gibi ülkeler ve Latin Amerika arasındaki en önemli fark, orta sınıfların 1990'lar ve 2000'lerde birbirlerine zıt tarihsel konumlarda olması, Ortadoğu'da güçlü bir sosyal muhafazakârlık, Latin Amerika'da ise güçlü bir değişim beklentisini dile getirmiş bulunması ile açıklanabilir. Bu olgu, aynı zamanda şiddetin yeniden yapılanmasında da önemli bir rol oynamıştır. Oligarşiler sonrası entegrasyon kanallarının açılması, 1970'lerin Avrupası'nda olduğu gibi,[17] Latin Amerika'da da siyasal radikalizmi meşrulaştırmış, ama buna paralel olarak da, siyasal şiddetin meşruiyetini son derece sınırlamıştır. Diğer bir tabirle, değişik sosyal kategoriler açısından "şiddetten sivil direnişe" geçiş mümkün olabilmişir. Bununla eşzamanlı olarak, günlük yaşamın çeteleşmesinin sonucu doğan siyasi olmayan şiddet, Latin Amerika'da büyük ölçekli mafya tipinden yapılar ve devletin mahalli düzeyde özerkleşmiş zor aygıtlarıyla da eklemlenerek, kontrol edilemez bir nitelik kazanmıştır.

"Kürt sorunu", "radikal İslâm", "Alevilik"... Bir Latin Amerika çerçevesinde karşılıkları bulunmayan bu kavramların her biri, kendi başına, Türkiye'de salt sosyal-siyasal sorunlar temelinde ayrışmaların ne kadar imkânsızlaştığını göstermektedir. Sosyal olandan etnik kimlik temelli siyasetlere kayış, aynı zamanda, daha 1970'lerde ortak bir güvenlik doktrini temelinde büyük benzerlikler gösteren Türkiye ve Latin Amerika ülkelerinin 30-40 yıl sonra neden birbirleriyle bu denli önemli tezatlar sunduklarını da göstermektedir. Bahar Şahin Fırat'ın 1990'ların şiddeti üzerine çalışması, bu tezatlardan birine değinmekte ve devletin resmî kanunlarıyla belirlenmiş ve dozu zaten hayli yüksek olan "yasal" zordan "gayrimeşru" bir zora kayması sürecini anlamamıza imkân sağlamaktadır. Türkiye'de gayrimeşru ya da "yasadışı" zor, hem kurumsal, hem de pratik düzeylerde rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.

15 Gilles Bataillon, "Les révolutions démocratiques latino-américaines 1978-2004", *Commentaire*, no. 113, s. 67-78.

16 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim, İstanbul, 1999.

17 Donatella dela Porta, *Social Movements, Political Violence and the State. A comparative Analysis of Italy and Germany,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Kurumsal çerçevede göze batan en önemli gelişim, devletin kendi dışındaki zor organlarıyla birleşip Susurluk örneğinde de görüldüğü gibi, çeteleşmenin yaşandığı bir sahaya dönüşmesidir. Devlet mahreçli ve devlet dışı zorun birleşmesi ve devletin ancak bu koşulla kendisini yeniden üretebilmesi, Weberyen devlet modelini tümüyle geçersiz kılmaktadır. Ama devletin hem aleni yasalarıyla çatıştığı için gizlemek ya da en azından inkâr etmek zorunda kaldığı ve hem de etkinlik kazanmasının koşulu olarak görünürlük kazandırdığı gayrimeşru zor, aynı zamanda yeni iktidar mühendisliklerinin nasıl oluştuğunu da göz önüne sermektedir. 1990'ların Türkiye'si, İsrail'i ve Rusya'sı bu anlamda sadece bazı ortak noktalar sergilememekte, aynı zamanda 2000'li yılların dünyasını kavramamızı da mümkün kılmaktadırlar. "Model üretici" bu her üç ülkede de, formel bir demokrasinin kurumlarına –hemen hemen– dokunulmadan, devletin aksiyolojik özerkliği yoğun bir gayrimeşru zoru içerecek şekilde genişletilmiş, belli bir anlamda "otoriter demokrasi" ya da "demokratik otoritarizm" olarak tanımlayabileceğimiz bir model[18] üretilebilmiştir. Kurumsal olarak demokratik veçhesini kaybetmeyen devlet, bu koşullarda bir iç savaş düzenine geçebilmiştir. Bahar Şahin Fırat'ın sunduğu en önemli tespitlerden biri, bu sürecin "şiddet-yalan-anlam" ilişkilerinin de tümüyle yeniden tanımlanmasına imkân sağlamış olmasıdır. "Sivil toplum" ve "basın"ın önemli bir kısmının desteğine sahip olan iktidar erki, bir yandan gayrimeşru bir zora başvurduğunu inkâr etmekte, diğer yandan da bu zoru, kurbanlarını insanlık dışına atan bir söylemle meşrulaştırmakta, bu yolla toplumsal bir destek kazanmaya çalışmaktaydı. Yalın yalana dayalı bir sentaks, iktidarın, toplumun büyük bir kısmında "eleştiri" kavramını hiçleştirecek derecede bir anlam boşluğu yaratabilmesi sayesinde hegemonik bir nitelik kazanmaktaydı. Bu nedenledir ki Tansu Çiller'in insan haklarından sorumlu bakanı Azimet Köylüoğlu'nun kendi devletini devlet terörizmi ile suçlaması bile ironik bir gazete haberinin ötesinde bir anlamı haiz olamamaktaydı.

Şiddet, sosyal tarih ve ekonomik boyut

Ahmet Özcan'ın Kürdistan bağlamında ele aldığı –ama Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Türkiye'nin diğer bölgelerinde de nispeten yaygın olan–[19] eşkiyalık olgusu, sosyal tarih, yasadışılık ve şiddet arasındaki ilişkileri sorgulamamızı mümkün kılmaktadır. Özcan'ın çalışması, devletin Türk eşkiyacı-

---

18 Olivier Dabène, Vincent Geisser ve Gilles Massardier (ed.), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au xxiè siècle: Convergences Nord-Sud. Mélanges offerts à Micheal Camau,* La Découverte, Paris, 2008.

19 Hikmet Kıvılcımlı, *Müttefik: Köylü*, Arşiv Yayınları, Stockholm, 1980.

lığını gözden ırak tutarak Kürt eşkiyacılığına ağırlık verdiğini göstermektedir. Bu ayrımın temelinde, Kürtlüğün, Türklüğü belirleyen (medeniyetçilik, ihtilalcilik, hürriyet, vs. gibi) değerlerin zıddı olan değerlere sahip olan atavik bir grup olarak tanımlanması bulunmaktadır.[20] Bu atavizme karşı "Türklük", kendisini "medeniyeti kılıç yoluyla" başka gruplara öğretme hakkına sahip olan meta-tarihsel bir grup olarak algılamaktaydı.[21]

Yılmaz Güney'in *Ağıt* (1971) filmiyle yok olma sürecini sezinleyebildiği eşkiyalık, bir yandan iktisadi kaynakların son derece sınırlı olduğu bir dönemde ortaya çıkan predatör bir ekonomiyi tanımlamakta, diğer yandan ise, bu ekonomiyi dayatan iktidar ilişkilerini sorgulamamızı mümkün kılmaktadır. Konuya bu "ikili giriş", devletin zaman zaman pratik nedenlerle bir düzen sağlama aracı olarak işbirliğinde bulunduğu eşkiyalığın, aynı zamanda "hidden transcipts" ("gizli kodlar/anlamlar") oluşturabilen[22] ve toplumsal bir "gizlilik grameri" sayesinde faaliyet gösterebilen direniş mekanizmaları haline gelebildiklerini de göstermektedir. Ne var ki, devletlerarası sınırların dayattığı mantığı kabul etmeyen ve "geçişkenliğin" aktörleri olarak tanımlayabileceğimiz 'eşkiyalar", diğer yandan da, kurdukları iç ve dış hâkimiyet ilişkileri, bunları meşrulaştıran öznel bir ethos ve topluma karşı kullandıkları zor sayesinde ayakta kalabilmekteydiler. Suriye ve Lübnan'daki *abadayı* (kabadayı) olgusu, "eşkiyalık"a benzer bir ethos ve aksiyolojinin şehirsel bir zeminde de gelişebildiğini göstermektedir.

Yılmaz Güney'in yukarıda bahsettiğim ve dönemin sol hareketinin endişeli sübjektivitelerinden beslenen *Ağıt* filmi, "eşkiyacılık"tan "ihtilalciliğe" geçişe bir davetname olarak okunabilir. Ama sahip olduğu mahalli miraslar ne olursa olsun, "devrimciliğin" ve "eşkiyalığın" farklı dinamiklerden beslendiği de hatırda tutulmalıdır. Eşkiyalıktan çıkış, aslında, aynı zamanda kaynakların son derece sınırlı olduğu predatör bir ekonomiden kaynak bolluğuna dayalı ama siyasetle de eklemlenen ve şiddet boyu son derece yoğun olan yeni türden bir predatör ekonomiye geçiş sayesinde mümkün olabilmiştir. Susurluk'un kurbanlarından Ömer Lütfü Topal (1946-1996) ya da "Beco" (Behçet Cantürk, 1950-1994), bu tür ekonomiye geçişin örnekleri olarak algılanabilirler.

Ama Özcan'ın makalesi diğer iki nedenden dolayı da özel bir önem kazanmaktadır. Bunlardan ilki, değişik çalışmalarımda "sessizlik dönemi" olarak tanımladığım 1938-1960 yıllarındaki Kürt sahası ile ilgilidir. Metin Yük-

---

20 Bkz. Hamit Bozarslan, "*Düşman*: Définir les ennemis de l'intérieur sous le régime kémaliste (1922-1938)", *Documents de travail du CETOBAC, http://cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=589,* 2012, s. 15-26.

21 K. Naci, "Türk Devletinde Halkçılık", *Ülkü*, 3 Nisan 1933.

22 James C. Scott, James, *La domination et les arts de la résistance*: fragments du discours sulbalterne, Editions Amsterdam, Paris, 2009.

sel'in 2011 yılında savunduğu doktora tezi, Kürt *dengbêj*lerinin ("halk ozanları"), mollalarının ve entelijensiyasının bu dönemin Türkiye çapındaki görünürlük sahasında belirgin bir yer bulamayan, ama bir dil olarak Kürtçenin korunmasında ve dolayısıyla bir Kürtlük bilincinin oluşmasında son derece önemli bir rol oynayan kategorileri oluşturduğunu göstermekteydi.[23] Bu kategorilerin, en azından mahalli ve sınıraşırı dengeler nedeniyle "eşkiyalık"la bir ilişki içinde olduğunu, "eşkiyalığın" dolaylı bir şekilde de olsa, bir iletişim ağı olarak işlediğini, kendisini bir millî/siyasi anlamla donatmak zorunda olduğunu, aynı zamanda da kendisi dışında üretilen anlamların daha geniş sahalarda yayılmasını mümkün kıldığını düşünebiliriz. İkinci neden ise, devlet-eşkiyalık ilişkileri ile ilgilidir. Sabri Yetkin'in çalışmaları, 19. yüzyılda devletin hem eşkiyalığı bastırma fonksiyonuyla, hem de eşkiyalıkla pazarlığa girişme yoluyla kendisini zaman içerisinde yeniden üretebildiğini ve belli bir toplumsal varlık kazandığını göstermişti.[24] 20. yüzyıldaki Kürt eşkiyalığının da devlet açısından bu türlü ikili bir niteliğe sahip olduğunu düşünebiliriz.

Ümit Kurt'un soykırımın ekonomi politiği üzerine makalesi de sosyal tarih, militanlık ve mikro ve makro düzeyde iktisadi saha ve şiddet arasındaki ilişkileri sorgulamamızı mümkün kılmaktadır. Ermeni soykırımının dinamikleri konusunda son derece önemli sentetik bilgiler sunmanın ötesinde makale, aynı zamanda, İttihatçılığın ve komitacılığın, sanıyorum önümüzdeki yıllarda da bir muamma olarak kalacak bir ikilemi üzerinde düşünmemizi de sağlamaktadır. İttihatçı gelenek tamamen mistik ve sembolik bir anlamlar birliğinden beslenmekte, "hayatiyet"le olduğu kadar ölümle de mistik bir ilişki kurmaktaydı. "Askeri kırdıran Enverî Paşa"nın Balkanlar'dan Sarıkamış'a ve Belcivan'a uzanan hikâyesi, İttihatçılığın gerçek anlamda bir intihar ideolojisine ve pratiğine sahip olduğunu göstermekteydi. Ama bu mistisizm, ne büyük ölçüde yolsuzluklar yoluyla kişisel zenginleşmeyi, ne de "millet"i "milli bir burjuvazi"yle donatılması gereken bir bünye olarak tahayyül etmeyi engellememekteydi. Diğer bir ifadeyle, mistisizm, son derece rasyonel kişisel ve kolektif dünyevi/iktisadî stratejilerle atbaşı gitmekteydi. Bu ikilikli boyut, ideolojik dayanaklarından birisini Sosyal-Darwinizmde bulan Ermeni soykırımının da iktisadi olarak tamamen rasyonel bir nitelik kazanmasını sağlamaktaydı.

Kurt'un makalesi bu makro düzeyde ekonomik boyutun yeni Türkiye'nin kurulmasında oynadığı rol konusunda önemli bilgiler ve yeni yorumlar getirmekte, zor yoluyla bir cemaatten diğerine ya da "milli bünye"ye kaynak aktarımının bir süreç olarak Cumhuriyet'in önemli bir zaman dilimini belir-

23 Metin Yüksel, *Dengbêj, Mullah, Intelligentsia: The Survival of Kurdish-Kurmanji Language in the Middle-East, 1925-1960*, Chicago Üniversitesi'nde savunulan doktora tezi, 2011.

24 Sabri Yetkin, *Ege'de Eşkiyalar*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

lediğini, aynı zamanda da, hukuksal tedbirler ve siyasi söylemler düzeyinde, İttihatçılıkla Kemalizm arasında açık bir devamlılığın oluşmasını sağladığını göstermektedir. Ermeni sorununda İttihat ve Terakki'nin, özellikle 1916 Kongresi'nden itibaren Abdülhamid döneminin söylemlerine alenen sahip çıkması hatıra getirildiğinde, İmparatorluktan günümüze refleksif bir iktisat düşüncesinin ve tarih söyleminin nasıl ortaya çıktığı da rahatlıkla anlaşılır. Bu makro boyutun tümüyle anlaşılması için, aynı zamanda, Ermeni kadınlığına zorla el konulması olgusunun ele alınması da gerekmektedir. 18 Ağustos 1915'te, yani "Tehcir"in başlangıcından sadece dört ay sonra Müslümanlara Ermeni kızlarıyla, 20 Nisan 1916'da ise, Ermeni dullarıyla evlenme "izni"nin tanınması,[25] İttihatçılığın demografik ve iktisadî kaynaklar aktarımını birbirlerinden ayrılmaz iki faaliyet olarak algıladıklarını da göstermektedir. Yozgat tehciri davası ise, bu "kaynak aktarımı"nın aynı zamanda "mikro" bir boyuta sahip olduğunu, "hükümetten gelen emir üzerine", taşınmaz malları ve maddi servetlerinin önemli bir kısmı zaten ellerinden alınmış "muhacirler"in, "tehcir" sırasında yeni bir aramaya tabi tutulduklarını, beraberlerinde götürebildikleri birkaç kuruş paradan da mahrum edildiklerini göstermektedir.[26]

Militanlık ve radikalizm

Çeğin ve Şirin'in derlediği yapıtın en önemli katkılarından biri de militanlık, ethos ve siyasi şiddet arasındaki ilişkileri sorgulamasıdır. Bu geniş araştırma sahasında, bazı ortak zeminlerle olduğu kadar sağ ve sol militanlıkları birbirlerinden ayıran bazı özelliklerle de karşı karşıya bulunmaktayız. Tim Jacoby'nin makalesi radikal sağ hareketin hem devletle iç içe olduğunu, hem de devletin zor üzerindeki tekelini zayıflattığını, hatta devletin rasyonel / bürokratik bünyesini tehdit edecek bir boyut kazandığını açıkça göstermektedir. Faşizm ve daha genel olarak radikal sağ üzerine son teorik tartışmaları ve empirik bulguları sentetik bir şekilde aktaran bu makalenin en önemli katkılarından biri, Türkiye'deki radikal sağ ya da milliyetçi hareketlerin tarihsel olarak devamlılığına dikkat çekmesidir. Bu perspektiften yola çıkıldığında, bazı gözlemcilerin sivil toplumun gelişme dönemi olarak okuduğu 2000'lerin, potansiyel olarak bir "medeniyetsizleşme" sürecine yol açabilecek dinamiklerle belirlendiği görülmektedir. Bu süreci bir yandan Micheal Mann'ın makalede özetlenen tespitleriyle, diğer yandan da "Norbert Elias sendromu" ile açıklayabiliriz. Gönüllü bir asker olarak katıldığı ama doğ-

25 T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Osmanli Belgelerinde Ermeniler (1915-1920)*, T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara, 1994, s. 85.

26 Tutanaklar için bkz. Necdet Bilgi, *Yozgat Ermeni Tehciri Davası*, Kitapevi, İstanbul, 2006.

rudan değinmediği Birinci Dünya Savaşı fecaatını Avrupa'nın "medenileşme süreci"nde bir yol kazası olarak algılayan meşhur çalışmasından sonra Elias uzun yıllar susmuş, daha sonra da "medenisizleşme" teorisini geliştirmişti.[27]

Jacoby'nin çalışması, aynı zamanda, Türkiye'de ve dünya düzeyindeki radikal sağ hareket ve şiddet konusundaki tarihsel/sosyolojik analizlerin ne kadar yetersiz kaldığını da açıkça göstermektedir. Genellikle (belki de dine ve metafiziğe getirdikleri radikal eleştirilerden dolayı) sol hareketler ve nihilizm arasında bir ilişki kurulurken, Karl Kraus'un üzerine basa basa durduğu radikal sağın nihilizmle eklemlenmesi olgusu[28] gözden kaçırılır. Radikal sağın nihilizmi, yukarıda İttihat ve Terakki bağlamında önerdiğim mistisizm ve "milletin" "dirilişini" (ya da *Bozkurtların Dirilişi*'ni) "tarih öncesini" canlandırarak sağlama dürtüsüyle olduğu gibi, rasyonel-bürokratik anlamda devletleşememe krizi ile de açıklanabilir. Yukarıda aktardığım Jean Leca, totalitarizmi, pozitivizmin (ya da rasyonelliğin) "mehdiciliğin", yani gerçekleşmesi mümkün olamayan bir ütopyanın, hizmetine sokulması olarak tanımlamaktaydı.[29] Avrupa'daki radikal sağ hareketlerin gelişimi, bu gözlemi büyük bir ölçüde doğrulamaktadır. Buna aşırı bir örnek olarak, Avrupa'nın en büyük gücü haline geldiği anlarda bile kesinlikle rasyonel anlamda bir devlet halini alamayan Nazi Almanya'sında bulabiliriz.[30] İktidarlaşma imkânları son derece sınırlı olan radikal sağ hareketlerin de, bu nedenle, ya mevcut devletleri ya da muhafazakâr sağ hareketleri zayıflatabildiklerini görmekteyiz. 1944 Türkiye'si ya da 1970'lerin Milliyetçi Cephe Türkiye'si bu açıdan önemli bazı örnekler sunmaktadırlar. Bugünkü Türkiye'de de, nasyonal-sosyalist "ulusalcı" bir akımın doğmasıyla güçlenen radikal milliyetçilik, "devleti koruma" adına "ya devlet başa, ya kuzgun leşe"[31] deyiminin mükemmel bir şekilde özetlediği bir aksiyoloji geliştirmekte, mukaddesleştirdiği devleti zorla fethedilmesi gereken bir kale olarak değerlendirmektedir.

Sol militanlığın anlaşılması da hem her ülkeye has mahalli özelliklerin, hem de evrensel bir boyutun ele alınmasını gerektirmektedir. Vefa Saygın Öğütle ve Hüseyin Etil'in 1960'ların ve 1970'lerin sol militanlıklarının sos-

---

27 Bkz. Norbert Elias, *The Germans: Power, Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries*, Polity Press, Cambridge, 1996; Norbert Elias, *Reflections on a life*, Polity Press, Cambridge, 1994; Sabine Delzescaux, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, L'Harmattan, Paris, 2002.

28 Karl Kraus, *Dritte Walpurgisnacht* (Fransızca tercümesi: *Troisième nui de* Walpurgis, Agone, Paris, 2005).

29 Jean Leca, Guy Hermet, Pierre Hassner ve Jacques Rupnik (ed.), *Totalitarisme*, Economica, Paris, 1984.

30 Bkz. Martin Broszat, *L'Etat hitlérien. L'origine et l'évolution des structures du Troisième Reich*, Fayard, Paris, 2012.

31 Bkz. Tanıl Bora ve Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun. 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

yolojisine hasredilmiş makalesi bu açıdan önemli açılımlar sunmaktadır. Her yerde olduğu gibi, 1970'lerin Türkiye'sinde de solun şiddeti, salt ideolojik angajmanlarla anlaşılamayacak bir nitelik taşımakta, örneğin, sınıf olgusunun ötesinde, Türkiye siyasal gramerinin adı konmamış cemaatsel dinamiklerine dayanmak zorunda kalmakta,[32] ya da bazen "yakın şiddet" olarak tanımlayabileceğimiz mahalli kontrolü hedefleyen bir nitelik kazanmaktaydı. Ama değişik Latin Amerika ve Afrika tecrübelerinin de gösterdiği gibi, Türkiye'ye has bu mahalli boyutların ötesinde, 1970'lerin dünyasının diğer bölgelerinde de sol arenada önemli değişimlerin yaşandığını görmekteyiz. Bir hipotez olarak 1970'lerin bu gelişimlerini zamanın tabiriyle dünyanın ezilen "üç kıtasında" plebiyen dinamiklerin siyasi bir ağırlık kazanması ve nesillerarası kopuşla bir arada gitmesi, fakat, siyasal ve iktisadi entegrasyonlarını sağlamaya imkân tanımayan kapalı kapılarla karşılaşmasıyla açıklayabiliriz. Bu tıkanmanın temelinde sadece yoğun bir şehirleşme olgusu yatmamaktadır. Aynı zamanda, bir çalışmamda dünyanın "ara-eliti" olarak tanımladığım[33] entelijensiyanın tarihsel fonksiyonunun sona ermesini de hesaba katmak zorunludur. 1950'lerde ve 1960'larda daha çok ameli/operasyonel bir boyuta sahip bir eğitim sahibi olan ve sol, anti-sömürgeci ya da ezilen halkların hareketlerinde son derece belirleyici bir rol oynayan entelijensiya, 1970'lerde bir sosyal kategori olarak önemli bir nüfuz kaybına uğramış, yerini ya sistemle tümüyle birleşen teknokratik/uzman katmanlara, ya da plebiyen gençliğe bırakmıştır. Bu gelişme, sadece Ortadoğu'da ve diğer bazı ülkelerde statü kaybına uğrayan "eğitilmiş"lerin "orta sınıflar"a entegrasyonuna ve giderek, siyasal olarak muhazakârlaşmasına yol açmamış, plebiyen dinamiklerin de daha önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak bir ölçüde radikalleşmesini ve sınıfsal temelli yoğun bir marjinallikten beslenmesini de beraberinde getirmiştir. Bu yeni dinamikler, aynı zamanda aciliyete ve fedakârlığa dayanan yeni bir sübjektive rejiminin ve yeni şiddet repertuvarlarının doğmasına da yol açmıştır.

Barış Ünlü'nün sunduğu Cezayir-Kürdistan karşılaştırması da Türkiye öznelini Türkiye dışı örneklerinden yola çıkarak algılamamızı mümkün kılmaktadır. Bu çalışmada hem ana halkayı oluşturan hem de iki saha arasında devamlılıklarla birlikte farklılıkları da görmemizi sağlayan kavram, imparatorluk kavramıdır. Belli bir anlamda, bütün imparatorlukların koloniyal bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bir "vatandaş oluşturma fabrikası" niteliğinden uzak olan imparatorluk sistemi, etnik, mezhebî, aşiretsel kategorilerin oluşturulması yoluyla ayakta kalabilmektedirler. Bu klasik sistem-

32 Hamit Bozarslan, "Le phénomène milicien: une composante de la violence politique en Turquie des années 70", *Turcica*, no. 31, 1999, s. 185-244.

33 Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon ve Christophe Jaffrelot, *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Editions de l'EHESS, Paris, 2011.

den, bir "millet"in dünya düzeyinde hâkimiyet kurabilmesi projesi anlamına gelen koloniyalizme geçiş ise, deniz-aşırı imparatorlukların kurulmasıyla mümkün olabilmiştir. Ünlü, zikrettiği Deringil gibi, bu örneklerden esinlenen Osmanlılığın da 19. yüzyılın sonunda kendisini bir koloniyal imparatorluk olarak yeniden tanımladığını göstermektedir.

Kürdistan ve Cezayir örnekleri arasında karşılaştırmayı mümkün kılan ve özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte gözlemlenebilen en önemli olgu ise, koloniyal perspektifin müstemlekeyi özne olarak değil de bir nesne olarak algılamasıdır. Eldeki literatür, Kemalizmin Kürtlüğü, ya ilkel atavik değerleri meta-tarihsel bir şekilde koruyan "feodal" bir etnisite, ya da ancak "dış güçlerin" verdiği ivme ile ataletten kurtulabilen bir nesne olarak tanımladığını göstermektedir. Cezayir'deki koloniyal sistem de bu tür yaklaşımı geliştirmekte, müstemlekeliğin direnişini Gustave Le Bon'un "kitle psikolojisi"nden çıkarak okumaktadır[34] (Engels'in Cezayir tahayyülü de aslında bundan pek uzak değildir).[35] Franz Fanon, koloniyal sistemin direnişi imkânsız, hatta anlamsız kılan bir niteliğe sahip olduğunu öne sürmüş, bu nedenle de, kolonize edilen bir halkın iç şiddet şeklinde bile olsa şiddet kapasitesini korumasının önemine değinmişti.[36] Kendi payıma Sartre ve Fanon'dan ziyade Albert Camus'ya yakın olsam da, kolonize edilen bir halkın başvurduğu şiddetin kaçınılmaz olarak koloniyal hâkimiyet sisteminde epistemolojik bir krize yol açtığını ve bu nedenle de sistemin yeniden üretilmesini imkânsız kıldığını teslim etmem gerekmekte. Gerçekten de, İbn Haldun'u yorumlayan Gabriel Martinez-Gros'nun da belirttiği gibi "yenilmiş bir halkın tarihi, kendisini yenen halka ait bulunmaktadır".[37] Bu nedenledir ki, mağduriyet/maduniyet, aynı zamanda öznelliğin tümüyle imha edildiği bir sistem olarak işlemektedir. Kolonize edilen bir halkın gerilla savaşı ya da uzun erimli isyan şeklinde ortaya çıkan şiddeti ise, mağduriyetten/maduniyetten öznelliğe geçişin koşulu olarak belirlenmektedir.

İngilizce orijinali hemen hemen 20 yıl önce basılan ve editörlerin isteği üzerine Türkçe tercümesi burada yayınlanan makalem, şiddet üzerine çalışmalarımın ilk anlarına tekabül etmekteydi. Doğal olarak "eskimiş" olan bu yazının[38] getirdiği perspektiflerden ilki, bir millî ya da sosyal direnişin başlangıcı olarak değerlendirebileceğimiz dönemlerde militanlık olgu-

34 Marnia M. Lazreg, *Torture and the Twilight of Empire. From Algiers to Baghdad*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2007.

35 René Gallissot ve Gilbert Badia (der.), *Marxisme et Algérie. Textes de Marx/Engels*, 10/18, Paris, 1976

36 Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Gallimard, Paris, 1991.

37 Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam,* Actes-Sud, Arles, 2006, s. 143-144.

38 Bu konuda daha sonra yayınlanan bir çalışmam için bkz. *From Political Struggle to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*, Marcus Wiener, Princeton, 2004

su ve romantizm arasındaki gözlemlenen ilişkiyle bağlantılıdır. 1950'lerin ve 1960'ların Kürt "evreni", romantizmin, militanlığa geçişi sağlayan bir "iklim" oluşturduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ama bunun hemen yanı sıra teslim edilmesi gereken ikinci bir olgu ise, ilk dönem militanlıklarının genellikle kendilerini şiddetten uzak tutmaları ile ilgilidir. Gerçekten de, 1950 ve 1960'ların Kürt hareketinde –Sait Kırmızıtoprak istisnası bir kenara bırakılırsa– reformist, hatta "anayasacı" olarak tanımlayabileceğimiz bir militanlık söz konusudur. Türk solundan ayrılarak son derece radikal bir kopuş yaratan DDKO da bu geleneğin dışında seyretmemektedir.

Kürt hareketinde şiddete kayışın ancak 1970'lerin ikinci yarısında gözlemlenmesinin ise değişik nedenleri bulunmaktadır. Kemalist dönemde devlet zorunun kesafeti, büyük bir ihtimalle 1960'larda hâlâ hafızalarda canlı bir yer tutmakta ve her türlü şiddete başvuruş senaryosunu imkânsız kılmaktaydı. Ama aynı zamanda bu yakın geçmişle aksiyolojik bir kopuş da yaşanmaktaydı. 1950'lerin sonlarına doğru Kürtlük "bilincine" yeniden "varma", ille de Türkiye Kürdistanı kökenli bir mirasa sahip olma anlamına gelmemekteydi. Barzani başkaldırısının bütün Kürdistan'da bir model olarak kabul edilmesi, şiddetin romantik bir vekâlet (*procuration*) yoluyla yaşanmasını ve Kürtlüğün onurunun bu yolla restorasyonunu mümkün kılıyor, Türkiye koşullarında şiddete başvurmayı neredeyse anlamsız bir hale getiriyordu. 1970'lerde şiddete kayış ise, hem 12 Mart Darbesi'yle 1960'ların reformist hülyalarının, hem de 1975'te Barzani referansının çökmesiyle açıklanabilir. Bu olgu, bir yandan KUK (Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları) ve PKK'nin ortaya çıkmasına yol açarken, diğer yandan Barzani'nin temsil ettiği bir "Milli Baba" hülyasından "Apo" tipi bir "milli lider" tahayyülüne geçişe imkân sağlayacak, aynı zamanda radikal bir nesilsel kopuşa da sahne olan Kürt hareketinde Fanoncu olarak tanımlayabileceğimiz bir süreci başlatacaktı.

Bu spontane, Fanon'u okumadan –hatta, büyük bir ihtimalle tanımadan– varılmış Fanonculuk, Kürt hareketinde 1970'lerin başındaki Türk (ya da, daha doğrusu, Türkiye) sol hareketinin mirasını da sorgulamamızı mümkün kılmaktadır. Bu dönemde öne çıkan solun üç efsanevi liderinden Deniz Gezmiş daha çok romantik, anti-emperyalist, bağımsızlıkçı olarak tanımlayabileceğimiz bir şiddeti temsil etmekteydi. Maocu bir gelenekten gelen İbrahim Kaypakkaya, Kemalizmle radikal bir kopuşu sağlamakla birlikte, genel bir halk savaşı teorisinin dışında yeni bir hat önermemekteydi. Bunların aksine, Mahir Çayan'ın makalelerinde (ve şiirlerinde), kolektif olduğu kadar kişisel düzeyde de direniş temasına da ağırlık veren yeni bir söylemin ortaya çıktığını görmekteyiz.[39] Kürt hareketi içinde, bilinçli ya da bi-

39 Bkz. özellikle, Mahir Çayan, "Iyi Bak Bize Faşist Duvar. Iyi Tanı Bizi... Seni Yerle Bir Edecek Olan Adalılar'ı İyi Tanı", *Kurtuluş*, no. 43, 2000, s. 327-346.

linçsiz bir şekilde, en çok PKK'nin bu Çayancı direniş kültürüne yakın olduğunu görmekteyiz.

Fanonculuk olgusu, sömürgecilik tartışmalarında da son derece önemli bir rol oynamaktadır. "Sömürgecilik" (ya da, koloniyalizm terimine etimolojik olarak daha yakın olan müstemlekecilik) direnişlerin ve sübjektivitelerin radikalleşmesini sağlayan ana kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Kürt hareketi sömürgecilik teorisine ancak 1970'lerin başında varmaktaydı; ama bu gelişim, sadece epistemolojik planda değil aynı zamanda pratikte de son derece önemli sonuçları olan radikal bir kopuş anlamına gelmekteydi. Sömürgecilik, sadece bir sahanın yabancı bir güç tarafından uzun dönemli işgali anlamına gelmemekte, "sömürgeleşmiş", kendisine yabancılaşmış, sömürgecinin dilsel, kültürel, epistemolojik şiddetini içselleştirilmiş bir insan tipinin oluşmasıyla eşanlamlı bulunmaktaydı. Bu bir anlamlar ve kimlikler dizisi olarak "kemiklere sızmış" sömürgeciliğin farkına varması sayesindedir ki Franz Fanon, 1950'lerde geliştirdiği Cezayir'in bağımsızlığını hedef alan bir şiddet teorisinden, 1961'de "sömürgeleştirilmiş olanın sömürgesizleşmesi"nin koşulu olarak şiddetin zorunluluğunu dile getiren yeni bir teoriye geçmişti. Kara Afrika'nın resmen bağımsızlıklarına kavuşan eski sömürgelerinin 1950'lerin sonunda içinde bulunduğu hazin konum, Fanon'un bu evriminde temel bir rol oynamıştı.

PKK'nin Kürt hareketi içerisinde yarattığı kopuş da bu tür bir kopuştu. Daha önceki Kürt isyanlarını tamamen küçümseyen PKK'nin, 12 Mart ve Barzani hareketinin çöküşünün travmasını yaşayan Kürt gençliğine sunduğu (ya da, daha doğru bir tespitle, dayattığı) söylem, milli baskının dile getirildiği eski romantik üsluptan da, salt bağımsızlığı hedefleyen radikal programlardan da son derece farklıydı. PKK, Kürtlere içlerinde bulundukları kölelikten kendilerinin sorumlu olduklarını ve bundan ancak kendilerine karşı bir boyut da içeren bir şiddet yoluyla kurtulabileceklerini açıklamaktaydı. O dönem Kürt hareketlerinin tümünü şaşkınlığa uğratan bu söylem, PKK'nin başarısının ana noktasını oluşturmakta ve birkaç yıl sonra onbinlerce gencin kendilerini feda etmeye dayalı, anlamını hiç kimsenin bilmediği "PKK'leşmeyi", yani bir *homo kurdicus* haline gelmeyi hedefleyen bir şiddete başvurabilmelerini de açıklamaktaydı. Ama hem Cezayir hem de Kürdistan örneği "Fanonlaşma" sürecinin ancak kısa bir vadeye yayılabileceğini de göstermektedir. Fanon'un öldüğü yıl devletleşmeye başlayan FLN, kısa zamanda bürokratik bir nitelik kazanacak, Abdullah Öcalan'ın yakalandığı 1999 yılından sonraki PKK ise (teorik ve pratik olarak dıştalamadığı) savaşı ve şiddeti Kürtlüğün tek direniş ekseni olarak kabul etmekten vazgeçecekti.

Bu çerçevede son olarak da İslâmcı şiddete değinmek gereklidir. Aralarında İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin de bulunduğu klasik literatür, İslâm top-

lumu kurma adına İslâm devletine karşı şiddete başvurmanın hiç de istisnaî olmadığını göstermektedir. Abdullah Laroui'nin ve Leyla Babès'in[40] son derece isabetli bir şekilde tespit ettikleri gibi, en azından Osman'ın hilafetinden bu yana her aşaması "fitne"lerle ve yoğun bir şiddetle belirlenen İslâm topluluklarının kendi tarihselliklerini düşünememesi, bir ütopya olarak İslâm'ın her zaman radikal bir sosyal şiddet üretmesini de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, bir ideolojik çerçeveyle beslenen ve *dar el-Islam*'daki bir devleti, hatta "cahiliyet'e geri dönmüş olmakla" suçlanan toplumu hedef alan siyasi şiddetin son derece yeni bir olgu olduğunu da hatırlatmamız gerekmektedir. Mısırlı düşünür Seyyid Kutb (1906-1996) bu anlamda radikal bir kopuşa imza atmış bulunmaktadır. Ama Burak Özçetin'in makalesinde da ortaya çıktığı gibi, *mainstream* İslâm olarak tanımlayabileceğimiz çizgi, Kutbculuğa cepheden karşı durarak el-Maverdi (972-1058) ve diğer klasik dönem İslâm hukukçularının devleti –ya da kurulu otoriteyi– meşrulaştırma ve ona itaat etme geleneğine sadık kalmıştır.[41] İslâm'ın klasik devlet teorisi, gerçekten de, her türlü sultayı meşrulaştıran resmî bir akide halini almıştır. Türkiye'deki AKP, Tunus'taki En-Nahda ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler örnekleri bu devlet teorisinin giderek İslâmcı bir muhalefet geleneğinden gelen iktidarlar tarafından da uygulamaya konulduğunu göstermektedir.

Ama bu meşrutiyetçi gelenek, İslâmcı şiddete karşı çıkan İslâmcıların ille de pasifist oldukları anlamına da gelmemektedir. Türkiye'de Fethullah Gülen'in orduyu "peygamber beşiği" olarak tanımlayan militarist teorisinin de gösterdiği gibi, bu ikinci tür İslâmcılık, devletin ortopraksiyi dayatabilen ve toplumun Müslüman bir toplum olarak kalabilmesini mümkün kılabilecek bir şekilde kontrol altına alınmasını sağlayabilen bir yapı olarak yeniden oluşturulmasını hedeflemektedir. Bu yaklaşım –ve icraat–, devletin zor tekelinin meşrulaştırılmasını da beraberinde getirdiği için, otoriter bir nitelik kazanmaktadır. Bu yaklaşımda, İslâmi bir niteliğe sahip olmayan ama *dar el-İslâm*'da yer alan bir devlete karşı şiddet kullanılması mübah değildir, ama her şeye rağmen *tağuti* bir vasfa sahip olan bu devlete karşı kişisel ya da kolektif direniş de bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu ideolojik-teolojik arka plan, aynı zamanda İslâm toplumlarının yakın tarihi ve şu andaki konumu açısından da tezatlarla dolu bir durum yaşadığımızı göstermektedir. Yakın geçmişle ilgili olarak göze çarpan en önemli olgu, bu toplumların önemli bir kısmının kaderinin, devlete itaat doktrinine sadık kalan *mainstream* İslâm, hatta muhalif ama şiddete karşı çıkan akım-

---

40 Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999; Leïla Babès, *L'utopie de l'islam. La religion contre l'Etat*, Armand Colin, Paris, 2011.

41 Alfredo Morabia, *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993; Makram Abès, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009.

lar tarafından değil de, marjlardan gelen radikal İslâmcılık tarafından belirlendiğidir. Bu şekilde, şiddet tarihinde diğer örneklerini bulabildiğimiz üzere, siyasi gündem belirlemede marjlar "merkez"i tamamen atıl bir hale gelmeye mahkûm kılmışlardır. Ama Arap aleminin 2011 sonrası gelişimi, muhafazakârlığa ve neo-liberalizme geçmiş olan *mainstream* İslâmcı hareketin birçok ülkede iktidara gelmiş olması ile belirlenmektedir. Gerçek bir hegemonya kurma kabiliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan bu başarı, radikal İslâmcılığın sona erdiği anlamına gelmemekte, ama MHP'nin sayesinde palazlandığı AP'yi ciddi bir şekilde sarstığı 1970'lerin Türkiye'sini anıştırmaktadır. *Mainstream* ve radikal İslâmcılık arasında hem geçişkenli hem de gergin ilişkilerin oluşması bu şekilde açıklanabilmektedir.

Zoraki hegemonyalar, beden, cinsiyet ve sosyal kontrol

Stalin dönemindeki yoğun işkencelerin kurbanı olan bir tanık, işkencecilerin oluşturduğu karanlık evrene karşı uzun süreli bir direnmenin anlamsızlığını, işkencecilerin "zamanı", geçmiş, yaşanan an ve gelecek gibi kavramları anlamsızlaştıracak derece tekellerine almış olmalarıyla açıklamaktaydı.[42] Oğuz Dilek'in makalesi de askerî darbelerin kaçınılmaz bir parçası olarak işkencenin özneyi –genellikle– direnemeyen bir nesneye dönüştürebildiğini göstermektedir. Her türlü etkileşimi, muhalefeti ve ihtilafı imkânsız kılan böyle bir sistem kaçınılmaz olarak anlamların, özellikle de siyasi ya da kolektif anlamların imhasını hedeflemekte, bu şekilde yaratılan boşluğu ise, toplumsal düzeyde kabul gören "iktisat"la doldurmaktadır. Şili örneği, bu iktisat temelli hegemonyanın, kolektif dayanışma ağları büyük ölçüde imha edilmiş olan toplumun hilafına, ama aynı zamanda da bu toplumun değişik yollarla sisteme katılımının sağlanması sayesinde mümkün olabildiğini göstermektedir. Bu nedenle de, askerî diktatörlükten çıkış, aynı zamanda bu rejimlerin yarattığı yeni koşulların dokunulamaz hale gelecek biçimde içselleştirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Türkiye'de, Özal hükümetinin ilk yıllarında da devam eden 12 Eylül rejiminden çıkışın aynı zamanda reel sosyalist sistemlerin çöküşü ve sol hareketin dünya çapında güç ve anlam kaybettiği ana denk geldiği bilinmektedir. Bu olgu, 12 Mart sonrasında olduğu gibi solun yeniden "dirilişi"ni imkânsız hale getirmiştir. Bununla birlikte, 12 Eylül sonrası Türkiye'sinin anlaşılması, daha geniş bir çerçeveden yola çıkarak 1980'lerin mirasının ele alınmasını gerektirmektedir. 12 Eylül sonrasında seçimlerle işbaşına gelen hükümetler, başarılarını sadece neo-liberal dünyanın bir parçası haline gelmekten almamakta, aynı zamanda 12 Eylül'ün kolektif dayanışma ve

42 Darius Rejali, *Torture and Democracy*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2007.

direnişleri imkânsız bir hale getiren mirasından da beslenmekteydiler. Yoğun işsizlik ve sosyal devletin daraltılması yoluyla "birey ve üretim mekânı" arasındaki ilişkinin kopartılması, kamusal ya da toplumsal hayırseverliğin işsizliğe ve yoksulluğa karşı çare olarak dayatılması, bireylerin özne olma kapasitesini büyük ölçüde kırabilmiş, neo-liberalizmi, "sosyal mukavelenin" dayanabileceği tek ortak zemin haline getirebilmişti. Bu olgu sadece Türkiye'ye has değildi. Neo-liberalizmin 1980'lerin Latin Amerika'sında çıplak şiddetle, demokratik geleneklere ve hiç de küçümsenemeyecek bir orta sınıfa sahip olan ABD ve Büyük Britanya'da şiddete dayanmadan dayatılabilmesi, sosyal bilimlerin hegemonya konusundaki yaklaşımlarını yenilemeleri, ya da, en azından, daha kompleks tahliller getirmeleri gerektiğini de hatırlatmaktadır.

Çağlayan Kovanlıkaya'nın kadınlara karşı politik ve sembolik şiddeti tahlil ettiği yazısı, bu alternatif tahlil eksenlerinden birisi olarak düşünülebilir. Geniş anlamda cinsiyetin kontrolü, aynı zamanda "millet"in ya da "ümmet"in ahlaki ve şeceresel saflık içinde yeniden üretilmesini mümkün kılan kadınlığın toplumsal bir "rahim"e indirgenmesinden başka bir anlam taşımamaktadır. "Kadın"ın eğitimli olması, hatta "iş pazarında" yer alması, "üç ya da beş" çocuk doğurması ve okunabilir, kimin nereden geldiği, hangi "sınıf"a ve "kategori"ye ait olduğu konusunda en ufak bir muğlaklığa imkân bırakmayacak saf bir şecereyi devam ettirmesi koşuluyla kabul edilebilir. Bu nedenledir ki, bu sahada gözlemlenen yapısal-antropolojik şiddet, ideolojik-"zihinsel" bir şiddetle atbaşı gitmektedir. Bu anlamda, kadınlığı, kadınlığın özgürlüğünden ve özerkliğinden korkan, onu sosyal bir bünyenin ana ama hükmedilmiş bir halkası olarak gören Kemalizm, İslâmcılık, Kürt ya da Türk sol gelenekler ya da sosyal muhafazakârlıklar, önemli bir ortak paydayı paylaşmakta, savundukları öznel feminizmler, son tahlilde kadınlığın esaretini bir ilke olarak ortadan kaldırmamaktadır.

Kovanlıkaya'nın çalışması mahallî kültürlerin rolünü arka plana atmadan, evrensel olarak kadınlığın koşulunun hâkimiyet sistemlerinden, ve dolayısıyla erkekliğin koşulundan ayrı bir şekilde ele alınamayacağını da göstermektedir. Antropolog Nadia Tazi, Arap aleminde 1990'larda ataerkil devlet tarafından zayıflatılan erkekliğin kadınlığa karşı nasıl daha fazla saldırgan bir hale geldiğini göstermişti.[43] Bugünkü Arap aleminde ise, kadınlıktan, kadınlığın hem kişisel düzeyde hem de görünürlük sahasında elde etmeye çalıştığı konumdan duyulan korkunun, İslâmı neredeyse bir korku dini haline getirdiğini, bunun ise sistemik bir şiddete yol açtığını görmekteyiz. Burada, başka bir milleti ezen bir milletin hür olamaması şiarında dile getirilen pren-

43 Nadia Tazi, "Le désert perpétuel. Visage de la virilité au Maghreb", Fethi Benslama ve Nadia Tazi (der.), *La virilité en Islam* içinde, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2004, s. 61.

sibe paralel olarak, kadınlığı ezen bir erkekliğin de hiçbir zaman özgür olamayacağını hatırlatan bir "köle-efendi" diyalektiği ile karşı karşıya bulunduğumuzu belirtmeliyiz.

Son olarak da, İbrahim Şirin'in kontrol sistemlerinin oluşması çerçevesinde ele alabileceğimiz makalesi, devletin bilgi yoluyla kendisini yeniden üretmesini değerlendirmektedir. Bu rolün anlaşılabilmesi için de tarihsel sosyolojiye yoğun bir şekilde başvurmak zorunludur. Şirin'in önerdiği gibi Fatih Sultan Mehmed döneminde gözlemlenen iktidarın merkezileştirilmesi ve bilginin medreseleştirilmesi arasında gerçekten de yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu aynı zamanda, devletin tekeline aldığı din ve ilmin herkesin savunabileceği bir *dava* ve kendilerini ehil görenlerin tefsir edebileceği bir ilim olmaktan çıkması anlamına gelmektedir. İbn Haldun'un da gösterdiği gibi bu tür bir süreç, kaçınılmaz olarak İslâmî *dava*'nın içinin boşaltılması, ilmin ise devlet kurumları tarafından üretilen son derece sofistike, ama atıl bir bilgi hazinesi niteliğini kazanmasını beraberinde getirmektedir. Bu sistem, bütün tıkanıklıklarına rağmen 19. yüzyıla kadar devam edebildi. III. Selim'in devrilmesi ve öldürülmesi istisna tutulursa, değişik nedenlerle yoğun toplumsal tepkilere yol açmayan reform döneminde ise, eğitim sistemi göreceli olarak Batılılaştırıldı. Tanzimat'ın ürünü olan Yeni Osmanlıların, hem devlet sayesinde varolabilen ve devletin bekasını sağlamakla görevli yeni bir tür bilgiyle donanmış bir memurlar kategorisi olarak ortaya çıktığını, hem de kendilerine has bir millet/toplum/devlet tahayyülünden aldıkları ivmeyle *reel devlet*e karşı en büyük tehdidi oluşturduğunu görmekteyiz. 1908, bu ikili olgunun yeni koşullarda iktidar değiştirici bir nitelik kazandığını göstermekteydi.

Bu tarihsel arka planın ötesinde, Şirin, Kemalist dönemde üniversiteyi hedefleyen tasfiyeleri de değerlendirmektedir. Bu tasfiyelerin, aslında, başta basın ve hukuk olmak üzere başka alanlarda da gözlemlenebildiğini belirtmek gerekli. Bu olguyu sadece İtalyan –ve daha sonraki Alman– örneklerinden son derece etkilenmiş olan Recep Peker'in Kemalist sistemde "III. Adam" olarak oynadığı rolle açıklayabilmek mümkün görünmemektedir. Türk Tarih ve Türk Dil Kurumları örneklerinde açıkça görüldüğü gibi, Mustafa Kemal'in kendisini bilimin tek ve yanılmaz mahreci olarak görmesi üniversiteyi zayıflatmış ve büyük ölçüde anlamsız kılmıştı. "Milli" bilgi, üniversite dışında, dolaysız bir şekilde iktidar tarafından üretilmekte, üniversite üzerindeki kontrol ise, dolaylı bir şekilde, radikal milliyetçi basın tarafından gerçekleştirilmekteydi. Belli bir noktada, üniversitelerin bilgi üretme merkezi olmaktan çok, kendileri tarafından ve kendi duvarları arasında üretilmeyen bilgileri aktarma merkezleri haline gelmesi bu koşullarda kaçınılmaz bir hale gelmekteydi. Bu, Şirin'in belirttiği gibi, üniversitenin medrese yönetimine uy-

gun olarak yeniden yapılanması ve Ernest Gellner'in tabiriyle, Kemalist ulemalar yetiştirmekle görevlendirilmesi anlamına gelmekteydi.[44]

Ama devlet mahreçli feminizmde olduğu gibi, bu "ulemalık"ta da kaçınılmaz olarak bazı kopuşlar yaşanacaktı. Devleti ve dolayısıyla devlet ideolojisini yeniden üretmekle görevlendirilen üniversite, Yeni Osmanlılık'tan neredeyse bir asır sonra, 1950'lerin sonundan itibaren bir muhalefet merkezi haline gelecek, daha sonra da, devlete meydan okuyan ütopyaların geliştirildiği bir sahaya dönüşecekti.

---

44 Bkz. Hamit Bozarslan, "Un bienheureux malentendu: Ernest Gellner et la Turquie", F. Pouillon, A. Udovitch, H. Kazdaghli, vd., *Lucette Valensi à l'oeuvre* içinde, Bouchene, Paris, 2002, s. 243-256.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE REJİMİN MİLİTARİST ÖZERKLİĞİ

GÜNEY ÇEĞİN

Bir devleti kuran performatifin mutlu sonlanıp sonlanmadığı bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir.

– JACQUES DERRIDA [*Force de loi*'dan]

Bu yazı, tarihsel sosyoloji geleneğinin iki önemli ismi olan Charles Tilly ve Michael Mann'in kavramsal repertuvarına başvurmak kaydıyla, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında kristalize olan iktidar yapısını analiz etmeyi hedeflemektedir. Devletin kuruluş sürecindeki cebrî otoritesinin, özellikle 1923-38 arası ulus-devlet inşa pratiklerini yapısal olarak belirleme ve ideolojik olarak biçimlendirme eksenli stratejilerine odaklanıp bunun devletin konumunu ne şekilde idame ettirdiği incelenecektir. Zira Türk devlet elitinin gerekli gördüğü an ve yerlerde devreye soktuğu şiddet pratikleri, yapısal ve dinamik güçleriyle, devlet arenasının çeperlerini yeniden üreterek siyasal alanda yeni bir iktidar konfigürasyonuna yol açmıştır. Çalışmanın temel iddiası, bu konfigürasyonun toplumsal mutabakatın dışında kalmak isteyenlere uyguladığı yıkıcı eylemlerin mahiyeti anlaşıldığı takdirde, Türkiye siyasal tarihinin oturduğu rotaların daha iyi kavranabileceği yönündedir. Dolayısıyla Tek Parti döneminin politik arenası şu temalar üzerinden sorunsallaştırılacaktır: Yeni rejimin otoritesini dayatmak için kullandığı *devlet cebri* ile *eski rejimi* tasfiye etmek için muhalif odaklara uygulanan *ihtilalci şiddet*in etkileri ve Türk devletinin altyapısal menzilini sağlama noktasında yaşadığı hüsran. Türk devletinin kurucu formasyonunu kavramak açısından bir hayli önemli olduğu düşünülen bu sorunsallaştırma, bir dizi soru etrafında incelenerek daha da sofistike hale getirilebilir: Ulus-devlet inşa sürecinde, İttihat-

çılık "yönetim zihniyeti"nin kendini yeniden üretmesi olarak görülebilecek devlet cebri hangi bağlam ve süreçlerde kendisini somutlaştırmıştır? Muhalefetin topyekûn kriminalize edildiği bu süreçte, Kemalist kadronun Türklük ve devletle özdeşleşen konumu, siyasal şiddete herhangi bir süreklilik motifi kazandırmış mıdır? Devletin oluşum serüvenindeki dramatik kopuşlar, gelecek nesillere ne tür bir politik miras bırakmıştır? İşte bu sorular ışığında, Türkiye'de modern iktidar alanının oluşum çizgilerinin siyasal şiddet dolayımındaki izleri sürülecektir.

Charles Tilly ve Michael Mann'in devletin oluşumuna dair ilişkiselci yaklaşımlarından yola çıkarak geliştirilecek tezler, tamamlanmış bir teorik-kavramsal çalışmanın sonuçları olmaktan çok, etrafında tartışılmayı ve geliştirilmeyi bekleyen bir *ön çalışma* olarak okunmalıdır. Zira elinizdeki yazı, meseleyi bütünüyle kuşattığı gibi bir iddiaya yaslanmaksızın *mütevazı bir öneri* etrafında tertip edilmiştir: Erken Cumhuriyet dönemi, Tilly/Mann düşünce çizgisinin kavramsal tertibatıyla okunabilir mi? Eğer bu mümkünse, dönemin siyasal alanı, şiddetin kurucu bir öğe olarak algılandığı ve hem modernleşmeci hem de sınıfsal bakış açılarından farklı bir perspektifle incelenebilir mi? Bu yüzden, çalışmanın tarihsel sosyolojik bir metin gibi görünse de "zanaat" olarak tarihsel sosyolojik bir modeli işletmediği, dahası yazının sınırları içinde bunu gerçekleştirmenin mümkün olmadığı itiraf edilmelidir.

Yazının ilk bölümü sosyal bilimlerin "tuzak" kavramlarından en netameli olanına, "devlet" kavramına odaklanmaktadır. *Bizi nesnelleştirme kudretine sahip bir fenomeni aynı biçimde nesnelleştirmeye uygun bir çözümleme aygıtı mümkün müdür?* sorusundan hareketle, Tilly ve Mann'in devlet inşa süreçlerine dair temel tezlerine kısaca değinilecektir. Mann'in devleti bir arena olarak çözümleyen, devlet iktidarını ise altyapısal iktidar ve müstebit iktidar olarak tanımlayan çerçevesinin devlet tipolojilerine olan katkısından, Tilly'nin bir devlet tarafından icra edilen ve keyfi pratiklerden katliamlara kadar uzanan şiddeti tanımlamak için işlemsel kıldığı "cebir" (*coercion*) kavramından bahsedilecektir. Bu kısa teorik girizgâh, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarındaki devlet oluşum süreci ile Tek Parti döneminde iktidar arenasının ele geçirilme, "meşru kılınma" ve yeniden üretilme dinamiklerini anlamak açısından faydalı olacaktır. Sonraki bölüm ise *Türk milliyetçiliğinin pratik mantığına* ayrılacak; bu kısa parantezin amacı ise açık: Devlet arenasında cebrin merkeziliği, ancak ona fizyonomisini veren pratik mantık anlaşılarak kavranabilir. Ne de olsa Kemalist iktidar, çıplak cebrini diğer pek çok özelliğinin yanında en fazla *milliyetçi pratikler* üzerinden görünür kılmıştır. Son kısımda ise siyasal otoriteryanizmin tesisi bağlamında öne çıkan şiddet repertuvarlarının dökümü çıkarılmaya çalışılacaktır. Böylece Tek Parti döneminde rejimin militarist bir özerkliğe nasıl eriştiği ve bu özerkliği nasıl mu-

hafaza ettiği incelenecektir. Yazının muradı, bu özerklik yapısının, alanın dinamiklerine kazınması sonucu, modern Türkiye tarihindeki otoriter formların kalıcılığına hangi açılardan katkı yaptığını anlamaktır.

Devleti konumlandırmak: "Arena", cebrin merkeziliği ve siyasal alanın dinamikleri

Türkiye'de modern devletin kuruluşu ile benimsediği politik rejim tarzının iki genel metodolojik tedbire başvurulmadan anlaşılması mümkün değildir. Birincisi devleti, tarihsel sosyoloji disiplininin verimliliklerinden hareketle bir "arena" olarak tasavvur etmek gerektiğidir. Bu arena içinde ve arenanın dinamiklerinden yola çıkarak pek çok aktör sayısız etkileşim içerisine girmektedir. Devlet hem nesnellik içinde [*tikel yapı ve mekanizmalar biçiminde*] hem de "öznellik" alanında [*zihinsel yapılar, algılama ve düşünme kalıpları tarzında*] somutlaşan, farklı sermaye türlerinin (fiziksel güç ya da baskı araçları sermayesi, ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve sembolik sermayenin) temerküz sürecinin nihai noktası olarak okunmalıdır. Bir tür sermaye-ötesi yapısıyla grupları/bireyleri mobilizasyon yeteneğine, sayısız kaynağa ve özgül bir iktidar biçimine sahiptir ve tüm bunlar onu bütün diğer iktidar tarzlarından tefrik eder. Dolayısıyla zaman içinde bir dizi müdahale, etkileşim ve sistemsel gerilim aracılığıyla da kendisini yeniden üretir.[1]

Devletin arena olarak görülmesi gerektiğini düşünen Michael Mann'in devletlerin özerk iktidarının kökenleri ve mekanizmaları hakkındaki makalesi,[2] bu konuda oldukça ufuk açıcı bir metindir. Sivil toplumun aksine, bölgesel olarak sınırlı ve merkezî olan devlet her şeyden önce bir *arena* olarak tasavvur edilmelidir. Çünkü toplumlar (dinsel otorite biçimlerinden toplumsal sınıflara değin pek çok ideolojik iktidar hareketi ve askerî elitler de dâhil olmak üzere), bazı faaliyetlerinin merkezî bölgeler üzerinde düzenlenmesine ihtiyaç duyarlar; *sırf kendi sosyo-mekânsal zemine sahip örgütlenmeleri merkezî ve bölgesel olmadığı için*. Bu yüzden iktidar kaynakları, devlet elitlerinin eline teslim edilir. Devletin bu kaynakları elitler aracılığıyla kullanması da daha fazla iktidar kaynağının üretimine ve dolayısıyla büyük çaplı bir iktidar özerkliğine sebebiyet verecektir. Mezkûr özerkliğin konturları ise birden fazla aktörün etkileşime girmesi, kudret sahiplerinin devlet arenasının sınırlarını yeniden çizmesi ve diğer toplumsal aktörleri de bu alanın dışına atmasıyla yapılandırılır. Bu bağlamda devlet inşa süreçlerini çözümle-

1 Hamit Bozarslan, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 85.

2 Michael Mann, "The Autonomous Power of the State", *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1988, s. 1-32.

mek isteyen bir sosyal bilimci, devletin ikili anlamına odaklanmak zorundadır. Mann için bu ikili anlam, devlet iktidarının *müstebit* ve *altyapısal* iktidar biçimine karşılık gelir:

> İlk anlam, devletin *müstebit iktidarı* dediğimiz, sivil toplum gruplarıyla rutin, kurumsallaşmış bir müzakere içinde olmadan, yetkilendirilmiş elitlerin yerine getirdiği eylemler dizisiyle ilgilidir... Fakat özellikle günümüz kapitalist demokrasilerinde devletin iktidarından bahsedilen ikinci bir anlam da söz konusudur. Bunu, devletin sivil topluma gerçek anlamda nüfuz etme ve yetki alanı içinde siyasi kararları lojistik olarak uygulama yetisi anlamında, *altyapısal iktidar* olarak adlandırabiliriz.[3]

Mann yazısının ilerleyen sayfalarında bu ikili kavramın anlamsal zeminini biraz daha genişletir:

> Devletin altyapısal iktidarı, bölgesel merkezileşme biçimlerinin belirli herhangi bir zaman ve yerde sağladığı ve sivil toplum güçlerinin kendi başlarına sağlayamayacağı toplumsal faydadan ileri gelir... Devletin müstebit iktidarı ise, sivil toplum güçlerinin bu bölgesel merkezîleşme biçimlerini, bir kez kuruldu mu, kontrol edememesinden dolayı türer. Bundan dolayı despotizmin gelişmesinde iki safha vardır: Bölgesel merkezîleşmenin büyümesi ve bu merkezîleşmenin üzerindeki kontrolün yitirilmesi.[4]

Müstebit iktidarın [*toplum üzerinde iktidar*] aksine altyapısal iktidar [*toplum aracılığıyla iktidar*], devletin topluma nüfuz etmesinin yolunu açarak devlet ve toplum arasındaki uzlaşmanın/pazarlığın boyutlarını genişletmekte ve toplumsal sınıfların ulus-devletin güzergâhında kafeslenmesine neden olmaktadır.[5] Bu doğrultuda, değer merkezli açıklamaların ötesine geçmek kaydıyla Mann, birinci adımda iktidar konfigürasyonunu, (Tilly'deki cebrîn merkezîliği argümanıyla büyük ölçüde örtüşen biçimde) devletlerin şiddet kapasitesinden ve muktedir sınıfların bu kapasiteyle eklemlenmesinden istihraç eder. İkinci adımdaysa rejimlerin özerk gücünü, ifa ettiği dört temel işlev üzerinden açıklar: (1) *İç düzenin muhafazası*; (2) *Haricî düşmanlara karşı askerî savunma veya saldırı*; (3) *Yollar, ırmaklar, mesajlaşma sistemleri, para sistemleri, ağırlık ve uzunluk ölçüleri, pazarlama düzenlemeleri gibi iletişim altyapılarının korunması*; (4) *Ekonomik yeniden dağılım*.[6] Bütün bu işlevler, toplumun mevcut çıkar grupları için elzemdir. Merkezî devlet personeli bu

---

3 Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 5.

4 Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 7.

5 Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States. 1760-1914*, University of California Press, Los Angeles, 1998.

6 Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 13-14.

işlevler arasındaki koordinasyonu sağlayarak devletin altyapısal menzilini oluşturur. Zira Mann'e göre çıkar gruplarının hareket alanı suiistimale açık bir alan olduğundan, çoklu iktidar ilişkilerine dâhil olmuş her devlet, çıkar gruplarını birbirine düşürebilir. Bundan ötürü "böl ve yönet" stratejisi sosyolojik analiz açısından daima göz önünde bulundurulması gereken bir unsurdur. "Devlet yalnızca bir yönetici koltuğunun büyük hali midir?" sorusunaysa açıkça "hayır" diyen Mann için modern devlet, verili bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşan müstebit iktidarını *de facto* yollardan koruyan ve aynı topraklardaki öteki örgütlenmeler üstünde öncelik hakkına sahip özgün bir örgütlenme biçimi olup siyasi kontrolün lojistiğinde meydana gelen gelişimler [altyapısal iktidar] aracılığıyla hayatiyetini sürdürür.

Devlet inşasını cebir aygıtlarının merkezî bir organ tarafından tekelleştirilmesi şeklinde formüle eden kavrayışıyla Charles Tilly de eserlerinde şiddeti, devletin doğuşu noktasında belirleyici bir unsur olarak görmektedir ki cebrin merkezîliği, ikinci metodolojik tedbirimizi teşkil etmektedir. Tilly'e göre devletin özerkliği onun varlığı açısından yaşamsal nitelikte olup bunu sağlayan temel mekanizmaların başında devlet cebri gelmektedir. Cebrîn temerküzü, mevcut sistemi güvenceye alarak görevli kurumları olağan toplumsal dünyadan farklılaştırır. Öyle ki şiddet repertuvarları uzmanlaşmış, özel olarak bu amaçla görevlendirilmiş, toplum içinde açıkça tanımlanmış, merkezîleşmiş ve disipline tabi bir grup dışında hiç kimse tarafından devreye sokulamaz. Yeni oluşan iktidar konfigürasyonu, fiziksel gücünü/şiddetini iki farklı bağlamda kanıtlamalıdır: Dışarıda, mevcut ya da potansiyel öteki devletlere karşı toprak için savaşın dâhilinde ve vasıtasıyla; içeride de, karşı iktidarlara ve direnişlere (sınıflara) karşı. Dolayısıyla rejimin askerî veçhesi, tedrici olarak bir yandan devletlerarası rekabete yönelik askerî güçler, öte yandan da iç düzenin korunmasına yönelik polis güçleri biçiminde farklılaşır.[7] Tabii ki bununla da kalınmaz. Devletin şiddet tekelinin sınırlı ve geçirgen olduğu kadim tarım topluluklarının tersine, kuvvetli bir tekele sahip modern devletin kazandığı bu özerklik, Tilly'nin ifadesiyle pre-kapitalist toplumdaki "özel şiddet öğeleri"ni de (mesela Hobsbawn'ın eşkiyalarından Hamidiye Alaylarının prototipi olan Kazak süvari birliklerine değin) kendi gövdesine katıştırıp özümsediği bir özerkliktir de.[8] Dolayısıyla, Tilly'nin yaklaşımında kaynakların birikimi ve cebir çemberi (*coercion-extraction-circle*), modern devletin gelişmesine götüren itici güçtür ve bu zımni modelin asli bileşenleri olan şu öğeler, birçok ulus-devlet yapısı için geçerli bir çerçeveye sahiptir:

7 Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, s. 169-191.

8 Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", s. 173-174.

(a) Devletin en güçlü görevlilerinin birleşik karar alma mekanizmasına tekabül eden *yönetici,*
(b) Yönetici ile ittifak halinde ve devletin egemenliği altındaki yerlerde temel üretim araçlarına sahip olan *yönetici sınıf,*
(c) Devletle işbirliğinden özel çıkarlar sağlayan öteki *müşteriler/yanaşmalar* (*clients*),
(d) Bu üçünün hem devlet arenasında hem de dışındaki *muhalif, düşman ve rakipleri,*
(e) Devletin egemenliği altındaki geri kalan *halk,*
(f) Devletin denetiminde işleyen orduları, donanmaları ve öteki örgütlü, yoğunlaşmış güç kullanma araçlarını içeren *cebir aygıtı,*
(g) Devletin denetimi altında işleyen farklı mali, idari ve hukuki örgütlenmelerden mürekkep *sivil aygıt*.[9]

Bu bağlamda, devlet arenasında gücün merkezîleşmesinin izdüşümlerinin ne olacağı, her ulusal deneyim bağlamında devlet inşası, sınıflar ve insan deneyimleri arasındaki konfigürasyona bağlı olarak anlaşılabilir. Tam da bu noktada yazının asli derdiyle ilgili önemli bir noktayı ayrıca vurgulamak gerekiyor: Mann'in altyapısal iktidarla kastettiği pratiklerin tamamını, devletin çıplak cebrî otoritesinden kategorik olarak ayrıştırmak olanaksızdır.[10] Zira –ileride detaylandırılacağı gibi– Türkiye'de kurucu iktidarın tedrici olarak inşa ettiği militarist özerklik, hukuksal ve hukuk-dışı arasındaki farkı geçersizleştiren bir düzlemde, nizami ve gayrinizami güçlerle bütünleşerek devlet iktidarını çevre alanlarda pekiştirmek üzere işleyen bir kurum ve idari pratikler bütünü tesis etmiştir.[11]

Bütün bu teorik izahtan hareketle, devlet inşası açısından, modern Türkiye'de merkezî devletin niteliklerinin ne şekilde kurulduğuna dair şu tezleri belirtmemiz gerekiyor.

> [*Tez 1*] Cumhuriyet Türkiye'si örneğinde, devletin toplumu izleme ve zapt etme kapasitesini [*altyapısal iktidar*] artırma çabası ile alanın dinamiklerinden beslenen devlet cebri ekseriyetle eşzamanlı bir gelişim göstermiştir. Yani devlet kapasitesi[12] ile özerkliği arasında lineer bir tekabüliyet söz konusu de-

9 Charles Tilly, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 72.

10 Zaten Mann de pek çok yerde altyapısal iktidar ile müstebit iktidar arasındaki ilişkinin bir salınımdan çok diyalektik bir karşılıklılık içerisinde kavranması gerektiğini yazmıştır.

11 Militarist özerklik kavramı için şu kaynaklara bkz. Michael Mann, "The Roots and Contradictions of Modern Militarism", *States, War and Capitalism* içinde, Blackwell, Oxford, 1992, s. 166. Türkiye bağlamında konuya yaklaşan bir açıklama tarzı için bkz. Ayşe Gül Altınay, *The Myth of Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

12 *Devlet kapasitesi*: Devletin yöneticilerinin devlet-dışı etkinliklere, kaynaklara ve kişiler-ara-

ğildir. Bu iki iktidar tipi arasındaki senkronizasyona odaklanmak, bizzat politikanın kurulduğu toplumsal uzama dönük çok yönlü devlet taarruzunun anlaşılmasını kolaylaştırabilir.

[*Tez 2*] Türkiye'nin kuruluş momentleri açısından devlet cebri, pek çok bakımdan devlet arenasında merkezîleşmeyi hedefleyen *milliyetçi politik mühendislik tarzı*nın aciliyet duygusunun bir tezahürüdür. Dolayısıyla yeni rejim, İttihat ve Terakki'den tevarüs eden modernleşme projesinin radikal yorumunu, devlet şiddetinden bağışık ortaya koyamamış ve fiiliyata geçirirken de *toplumsalın zamansallığı*nı hiçbir surette önemsememiştir. Dahası bu radikal yorum, yönetici kesimin kendilerinde kendi tasavvurlarını bir şiddet düzeneği üzerinden dayatma hakkına sahip olduklarını hissetmelerine yol açmıştır.[13]

[*Tez 3*] Rejim özellikle ayağına dolaşan kurumsal kısıtlamaları aşmak istediği noktalarda şiddet repertuvarlarını devreye sokmuştur. Bu noktada, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki otoriter formları, politik çoğulculuğu içeren *gelenek eksikliği*ne bağlayan yorumlamalar, Meclis'in birinci dönemindeki çeşitliliğine bakacak olursak zayıf düşüncenin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Tek Parti iktidarı, ancak ve ancak "dönemin koşulları fetişizmi"ne düşme kolaycılığını aşıp iktidar konfigürasyonu içinde hangi güç ve değişkenlerin tasfiye edildiği anlaşılarak kavranabilir. *Ezcümle, politik monizm stratejileri, beşeri çoğulculuğu nihai olarak kaldırmaz.*

[*Tez 4*] Devlet cebrinin kuruluş yıllarındaki sürekliliği, sivil toplum örüntüsünü telafisi mümkün olmayacak ölçüde hasara uğratmıştır. Dahası, siyasal otoriteryanizmin müstebit iktidarının iktidara karşı mobilize olan grupları iktidara erişimden kronik biçimde dışlaması, ileriye dönük olarak kolektif radikal eylemlere "kuluçka işlevi" görmüştür. Bu yüzden Türkiye'nin yakın dönem siyasal tarihine damgasını vuran hassas politik meselelerin (siyasal İslâm'dan Kürt sorununa değin), basit ideolojik anlatıların cenderesinden kurtulabilmesi için devletin kuruluş formasyonuna yakından bakılması elzemdir.

---

sı bağlantılara yaptığı müdahalelerin, bu kaynak, faaliyet ve bağlantıların dağılımını ve bu dağılımlar arasındaki ilişkileri değiştirme kapasitesi. Buna mukabil ilerleyen sayfalarda ele alacağımız *demokrasi kapasitesi*ni de yeri gelmişken tanımlayalım: *Yurttaşların devlet etkinliklerinin içerik ve etkisini müzakere edebildikleri geniş çaplı, eşit, korunan, bağlayıcı denetim mekanizmalarının serbestçe işlemesi*. Detaylı bir tartışma için bkz. Charles Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 [Türkçesi, Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011].

13 Ahmet Taner Kışlalı bir yerde ikinci tezimizi teyit edercesine dönemin elitlerinin aciliyet duygusunu şu cümlelerle meşrulaştırmaktadır: "Tepeden inmecilik suçlamaları saçmadır. Son çözümlemede 'karşı devrimci' bir tutumdur. Çünkü tepeden değil tabandan bir hareketin oluşması için yüzyıllarca geçmesini beklemek anlamını taşımaktadır." (*Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, s. 55.)

[*Tez 5*] Kurucu kadroların reformlar aracılığıyla devlete kapsamlı bir altyapısal menzil sağladığına ilişkin modernist Türk devrimi okumasının, bu tezler ışığında değerlendirilecek olursa, yanlı ve eksik bir okumadan ibaret olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Zira Cumhuriyet'in ilk yılları itibariyle iktidar konfigürasyonunun çevre alanlarda altyapısal etkisini yoğunlaştıramadığı gerçeği, devlet elitinin merkeziyetçi modernizmine dönük ihtilaflarda apaçık biçimde ortaya çıkmıştır.

Bir parantez: Türk milliyetçiliğinin pratik mantığı: "Devlet örgütlenmiş ulustur"

Türk milliyetçiliği hakkında detaylı bir analize girişmek bu çalışmanın kapsamına girmese de yazının amacı, daha ziyade siyasal şiddetin kavranması noktasında, milliyetçiliğin pratik mantığına ilişkin belli başlı temalara değinmektir. En temelde, Türkiye'de devlet arenasının *bürokratik-devletçi bir milliyetçi doxa*'nın[14] yönlendirdiği siyasal ve ekonomik sermaye üzerindeki mücadeleler tarafından yapılandırılmış olduğu ve Türk milliyetçiliğinin pratik mantığının da bu konfigürasyonun ana eksenini oluşturduğu düşünülmektedir. Toplumsal yapılar, anlam dünyaları ve kurumsal formların etkileşimi bağlamında kendi özel yörüngesini tayin eden bu mantık, tedrici olarak İmparatorluğun resmî ideolojisi olan Osmanlıcılığı bertaraf ederek yeni bir ulus-devletin tesisini sağlamıştır.[15] Türkiye'de kurucu elitin temel yönelimi olan "kapitalist kalkınma rasyonalitesi"ni de ihtiva eden bu milliyetçi doxa, daha başından itibaren sınıfsal ilişkileri belirlemek gayesiyle "organik toplum söylemleri"ne sarılarak devlet arenasını bu hat üzerinden biçimlendirmiştir.[16]

Bu bağlamda, yine Charles Tilly'nin *Durable Inequality* (*Sürekli Eşitsizlik*) adlı eserinde milliyetçiliğe dair yaptığı analitik ayrım söz konusu mantığın kavranması açısından yardıma çağrılabilir. Tilly için devlet güdümündeki (*state-led*) milliyetçilikler ile devlet arayışındaki (*state-seeking*) milliyetçilikler arasında yapılacak epistemolojik bir ayrım, devlet inşası sürecinde-

---

14 Pierre Bourdieu'nün "sabitfikir"leri anlatmak için sıklıkla kullandığı bu kavram ile Türkiye'deki siyasal kültürü ve söylemi kuran, siyasal alanı "dost-düşman diyalektiği" etrafında inşa eden, alandaki hâkim pozisyonları üreten, mikro-bireysel düzlemde dünyayı algılama, deneyimleme, "dünya içinde eyleme" ile ilgili pratikleri yönlendiren "sorgulanmayan ortak bakış açısı"nı kastediyoruz.

15 Fatma Müge Göçek, "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 63.

16 Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. İsmet Akça, *Militarism, Capitalism and the State: Putting the Military in its Place in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, 2006. Akça bu çalışmasında ayrıca 1980 sonrası Türkiye'nin tarihsel sosyolojisini ve siyasal panoramasını ele alan sosyal bilimlerin hâkim paradigmasında sınıf analizinin dışlanmasına da cevap vermektedir.

ki temel faktörleri anlamamız açısından oldukça kullanışlıdır.[17] Bu kavramsal ayrımdan hareketle, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne giden tarihsel rotada milliyetçilikler tarihinin dolambaçlı bir patika izlediğini söyleyebiliriz. Yeni yurttaşlık anlayışları ve İmparatorluk içindeki bütün etnik ve dinsel grupların hakları üzerine temellendirilen devlet güdümündeki (*state-led*) Osmanlı milliyetçiliğine, kısa zaman içerisinde, devlet arayışındaki (*state-seeking*) çok sayıda milliyetçilik türünün (Yunan, Bulgar, Sırp, Ermeni, Arap milliyetçiliği) arasında olduğu devlet-esinli İslâmi ve Türk milliyetçilikleri de katılmıştır. Bu bağlamda, ilk tahlilde bağımsızlık mücadelesi (1919-1923) devlet arayışında (*state-seeking*) ve coğrafî temelli (Anadolu ve Rumeli) Müslüman milliyetçiliği olarak kavramsallaştırılabilir. Ancak bu milliyetçilik, yeni ulus-devletin (Türkiye Cumhuriyeti) ilk aylarından başlayarak, ulusal sınırlar içerisindeki farklılıkları bastırma ve adları Kurtuluş Savaşı sırasında açıkça tahmin edilebilen (Çerkes, Kürt, Laz vb.) bütün diğer etnisiteleri Türkleştirmek amacı güden devlet güdümündeki (*state-led*) etnik/ırksal Türk milliyetçiliğine dönüşmüştür.[18]

> Devlet güdümündeki milliyetçilik hâkim bir dil, bir köken miti, semboller, ritüeller, intisap, eğitimsel rutinlerin bir yaratımı ve yaptırımı ile tarihin, edebiyatın, müfredatın, müzelerin, tarihsel yapıtların, kamusal tertibatların, seçim prosedürlerinin, devlet seremonilerinin, festivallerin, askerî hizmetlerin ve kitle iletişim araçlarının müdahalesinin anlamına ilişkin yükümlülükleri içermektedir. Bu, rakip kurum ve pratiklerin tabi kılınmasını ve tasfiyesini, daha aşırı durumlardaysa, devlet aktörlerinin ulusun çıkarları adına geniş kaynaklar ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolünü gerektirir.[19]

Dolayısıyla bu tarz bir milliyetçilik anlayışı, kuruluşun ardından tesis edilen Tek-Parti rejimi altında, bürokratik-devletçi bir hüviyete bürünerek toplumsal aidiyet ve özdeşleşme referanslarını yeniden inşa etmiş ve Cumhuriyet idaresini pek çok alanda merkezî konuma getirmiştir. Egemenliğin her yerde örgütlenmesi, devlet güdümündeki (*state-led*) etnik/ırksal Türk milliyetçiliği dokusuyla birleşen bürokratik-devletçi yapının, meşru fiziksel güç tekelinin yanı sıra sembolik şiddet tekelini[20] de kullanmasının bir sonucudur.[21] Bu noktada mevcut iktidar teknolojisi, ancak ve ancak milliyetçiliğin

17 Charles Tilly, *Durable Inequality*, University of California Press, Londra, 1999, s. 174-176.

18 Ayşegül Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, s. 20.

19 Tilly, *Durable Inequality*, s. 175.

20 Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1), 1989, s. 14-25.

21 Öte yandan, bu tanımlama etrafında şekillendirdiğimiz milliyetçi *doxa*, Tanıl Bora'nın ifadesiyle, Cumhuriyet sonrası yurttaşlık ve toprak bağı esasına dayalı *Fransız tarzı bir milliyetçilik* ile etnisist açılımlar gösteren *Alman tarzı milliyetçilik* arasındaki gerilimi dengeye kavuşturamamış

pratik mantığının tezahürü olan şiddet repertuvarlarıyla otoritesini tedrici olarak inşa edebilmiştir. Ve yazının bundan sonraki kısmı tam da bu inşanın kilometre taşlarını irdeleyecektir.

Siyasal otoriteryanizmin tedrici inşası [1923-1938]

> İster Cumhuriyet densin isterse krallık, anayasal bir yönetim ulusun kendini askerî despotizm makinesi aracılığıyla yönettiği bir düzenlemedir.
>
> – EDWARD B. TAYLOR [*Anthropology*'den]

Mustafa Kemal, 1919 ile 1922 yılları arasında aşamalı bir biçimde ulusal direniş mücadelesinin önderi olarak yükseldi ve 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırarak yeni Türkiye'nin temellerini atacak olan süreci başlattı. Eski rejimden Cumhuriyet'e intikal eden politik sistem, kısmen çoğulcu ve büyük oranda da Mustafa Kemal'e bağlı bir sistemdi. 1923 ve 1924 yıllarında iki parlamenter grup çizgileri farklı olan birer siyasi partiye dönüştüler.[22] Kendisini en temelde yekdiğerine (Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası - TpCF) karşı daha devletçi, daha milliyetçi ve daha devrimci olarak gören ve Mustafa Kemal taraftarlarının toplandığı Halk Fırkası'nın (HF) doğuşu, Kemalistlerin 1923-1925 yılları arasında tedrici olarak bir güç tekeli oluşturmasını sağlayan olaylar zincirinin ilk halkasını teşkil etti.[23] Diğer oluşum ise kendisini eski Osmanlı muhalefetiyle doğrudan ilişkilendirmekten imtina etse de liberal bir politik kimlik arz ediyordu. Ne var ki bu çok partili rejim uzun ömürlü olamadı. Aşağıda başlıklar halinde ele alınacak meseleler, bir yandan bu çoğulculuğun nasıl politik monizm biçimine dönüştürüldüğünü bir yandan da Kemalist "devrim"i oluşturan sürecin ana hatlarını ortaya koyacaktır.

Ordunun konumu ve etkinliği

Bağımsızlık savaşındaki zaferin taçlandırdığı ve Türk milliyetçiliği ideolojisi etrafında birleşen yeni rejimin silahlı kuvvetleri fiiliyatta genç Türk devletinin birinci kurumu haline geldi.[24] Dolayısıyla Tek Parti rejiminin iktidar

---

olmasının krizini yaşamıştır. Tanıl Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri", *Birikim*, sayı 67, İstanbul, 1994, s. 12.

22 Sürecin çok yönlü detayları için bkz. Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

23 Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", *Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri*, (der.) Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 94.

24 Semih Vaner, "Demokrasiyle Otoritarizmin Birlikteliği", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 158.

yapısının ilk yıllarında izlediği siyasetin özü, askerî yöntemlerle sürdürülen ve altyapısal menzilini ısrarla devlet cebri aracılığıyla oluşturmaya çalışan bir yeniden yapılanma olarak belirir. Türk milliyetçiliğinin ideolojik üretimini kolaylaştıran toplumsal pozisyonların tertibiyle paralel ilerleyen "millet" inşa süreci açısından ve İzmir İktisat Kongresi'yle taçlanan yeni iktisadi yapılanmanın aktörü olarak kendilerinden başka otorite tanımayan Kemalist kadro, tüm bunlar için öncelikle ordunun gücüne yaslanmıştır. Ordu artık hem yapısı hem de üstlendiği işlevler açısından 31 Mart vakası sonrası siyaset sahnesinde başrolü oynayan İttihatçı ordudan daha da kudretli bir hüviyete bürünecektir. Öyle ki kurucu kadro, pozitivist-ilerici ideallerini gelecek nesillere taşıma noktasında, bundan böyle en çok orduya itimat edecek, buna mukabil ordu da kendisini her türlü politik ihtilafın üzerinde algılayacaktır.[25] Mustafa Kemal'in 1931'deki Konya Konuşması'nda sarf ettiği şu sözler, silahlı kuvvetlerin bu konumunu teyit eden, dahası teminat altına alan sözler olarak tarihe geçer:

> Bütün Türk milleti; muvaffak olduğu her hayatî şeyin kahramanı olarak kendi ordusunu, ordusuna kumanda eden öz evlatlarından mürekkep zabitler heyetini, yüksek kumanda heyetini görmektedir. Millet ve kahraman evlatlarından mürekkep ordu, o kadar yekdiğeriyle birleşmiştir ki, dünyada ve tarihte bunun misali enderdir. Bu milli tecelli ile daima müftehir olabiliriz.[26]

Çevre alanlarda rejimin hem temsilcisi hem de bekçisi konumundaki alay ve ordu komutanları askerlik dışı güçler elde ederek kendilerine ciddi baskı imkânları sağlayacak; devlet fabrikalarının kurulmasından ülkenin dış siyasetinde izleyeceği politikaların belirlenmesine değin hem müstebit iktidarın hem de altyapısal iktidarın menzilini genişleterek çifte bir rol üstlenecektir.[27] Ne var ki 1923-27 arasında ordunun sadece çevre alanların militarizasyonu ile meşgul olmadığını görüyoruz. Ordu, Meclis'teki muhalefetin tasfiyesinde de ciddi bir rol oynamıştır. Meclis Başkanlığı, Başvekillik ve Erkân-ı Harbiye'yi mutlak biçimde elde tutulması gereken mevziler olarak gören Mustafa Kemal'in, subay mebusların meclis çalışmalarına iştirakini engellemesi, ordunun siyasal özerkliğin sağlanması açısından ne denli önemli bir kurumsal yapı olduğunu göstermektedir. Temel amaç, muhalefetin mebuslar etrafında toplanıp oradan Silahlı Kuvvetler tabanına uzanmasını engellemektir.

---

25 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 64.

26 Bkz. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 170.

27 Levent Ünsaldı, *Türkiye'de Asker ve Siyaset*, çev. Orçun Türkay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 44.

> Mustafa Kemal, parlamenter olmak isteyen Milli Kurtuluş Savaşı kahramanı generallerin askerlikten istifasını isteyerek üniforma gölgesi dışında bir sivil siyasetten yana olduğunu gösterir. Ancak bu gelenek muğlâktır, çünkü 1920-24 arasında görev yapan 6 kabinede Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Reisi (İsmet ve Fevzi Paşalar) Bakanlar Kurulu'nun üyesi olarak görev yapmıştır... Genelkurmay Başkanlığı 1924'te bakanlık statüsünü kaybettikten sonra 1944'e kadar cumhurbaşkanına bağlanmış, hükümet ve parlamento denetiminin dışında tutulmuştur. Dolayısıyla Mustafa Kemal, İsmet Paşa ve Fevzi Çakmak'tan oluşan üçlü troykanın kaygısı, aslında ordunun rakip bir iktidar odağı olarak güçlenme ihtimalini engellemektir.[28]

Rejimin otoriteryanizminin asli gücü durumuna gelen ordu böylelikle kendini Türklük ve devletle özdeş gören kurucu kadrolarla bütünleştirmek suretiyle, Teşkilat-ı Mahsusa geleneğinden[29] gelen özel örgütlerin (çetelerin) uzantılarıyla simbiyotik bir ilişki içerisinde rejimin militarist özerkliğinin güvencesi durumuna terfi edecektir.[30] Kısacası, doğuş halindeki Türk burjuvazisinin cılız olduğu bir dönemde ordu, devletin müstebit (J.Goodwin'in kavramlaştırmasıyla söylersek 'jandarmalık kapasitesi'nin) iktidarının taşıyıcısı konumuyla geleceğin bürokratik düzenine hiç olmadığı oranda biçim verecektir.[31]

Muhalif subayların tasfiyesiyle gelenekçilerin iyiden iyiye nüfuzu kırılınca, yeni yönetime bağlı olan subaylar, tarihsel arka planı Doğu Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne dayanan, ulusal düzeydeki bir partiye, yani Halk Fırkası'na bağlanır. Meclis tarafından 29 Nisan 1920'de çıkarılıp 1991'e kadar yürürlükte kalacak olan 2 numaralı kanunun (Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun), saltanat taraftarlarını da kapsayacak biçimde genişletilmesiyle Halk Fırkası eski ordu üyelerine kurumsal bir siyasal rol biçer. Mustafa Kemal, aklındaki radikal reform dizisini gerçekleştirmede ordunun konumuna öyle-

---

28 Ümit Cizre, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* Cilt 2 *Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 160.

29 Teşkilat-ı Mahsusa'ya dair Türkçede fazla çalışma bulunmamaktadır. İlk akla gelenler; Arif Cemil, *Birinci Dünya Savaşı'nda Teşkilat-ı Mahsusa*, editör Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006. Polat Safi'nin yayımlanmamış doktora tezi: "The Ottoman special organization Teşkilat-i Mahsusa: A historical assessment with particular reference to its operations against British occupied Egypt (1914-1916)", Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Ankara, 2006. Ve Philip H. Stoddard, *Teşkilat-ı Mahsusa: Osmanlı Hükümeti ve Araplar 1911-1918: Teşkilat-ı Mahsusa Üzerine Bir Ön Çalışma*, çev. Tansel Demirel, Arba Yayınları, İstanbul, 1994. Stoddard çalışmasında teşkilatın en önemli işlevlerinden birinin Enver Paşa'nın "vatan hainliği" olarak kodladığı faaliyetlere engel olmak olduğunu yazar. Özellikle örgütlenme sadece Türk üyelere açık olması, sayısının da takribi 30 bin kişiye kadar ulaşmış olması gibi özellikleriyle sonraki döneme intikal edecek olan militarizmin kristalleşmesini hazırlayacaktır.

30 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004, s. 42-43.

31 E.K. Trimberger, *Revolution from Above*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1978, s. 43.

sine belirleyici bir anlam yükler ki ordu personelinin maaşlarında artış sağladıktan sonra, Mart 1924'te hilafetin ilgasını sağlayacak bir otoriteyi kendinde bulacaktır.[32] Bu olayın hemen ardından, çok önemli bir karar daha alınır Meclis'te. Genelkurmay anayasal mekanizmalara dayalı olarak özerkleştirilerek doğrudan Cumhurbaşkanı'na bağlanır. *De facto* (fiili) özerk olan ordu bundan böyle hukuken de politik gücünü Meclis'e onaylatmıştır; dolayısıyla ordunun artık 'ilerici pratiklerin *de jure* (meşru) kaynağı' olarak telakki edilmesinin önü açılacaktır.

Devlet kapasitesinin ritmik artışı

Hilafetin ilgası en çok devletin çeperlerinde infiale yol açar. Çünkü halifelik, bir kurum olarak Osmanlı siyasal merkezi ile çevredeki Müslüman unsurlar arasında sağlanmış olan mafsalın gevşek kalmasını sağlayan tarihsel bir mekanizma[33] olduğundan, iktidarın bu hamlesi, özellikle Kürt gelenekçileri ile ileri gelenlerini rahatsız edecektir. Taşradaki temsilin bu strateji aracılığıyla zayıflatılmasının yanı sıra, David McDowall'ın verdiği bir bilgiye göre Türkiye'de eğitim veren 4.875 okuldan 215 tanesi Kürtçe konuşulan illere taşınmıştır.[34] Tüm bunlar, 1924 Kasım'ında Şeyh Sait ayaklanmasının patlak vermesine neden olur. İktidarın devlet kapasitesini artırmaya dönük bu çabalarına bir diğer tepkiyse –Kürt isyanıyla aynı tarihlerde– daha az müdahaleci bir siyaset izlenmesi taraftarı olanların toplandığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması olayıdır. Özellikle Yüksek Askerî Şûra Kanunu'na muhalefetle iktidarın otonomisini sınırlayan bu oluşum[35] tam da Şeyh Sait ayaklanmasının kanlı biçimde bastırılmasıyla kapatılacaktır. İktidar böylelikle hem meclisteki örgütlü muhalefeti siyasi hayattan tasfiye etmiş, hem de ayrı bir Kürt kimliği talebini külliyen kırma fırsatını yakalamıştır.[36]

1925-26 mali yılı bütçesinin % 16,3'ünün harcanmasına yol açan bu isyanın bastırılması, rejimin radikal inkılap projesini yürürlüğe koyması için uygun bir ortam sağlar. İsyan sürecinde başvekilliğe getirilen İsmet Paşa'nın damadı Metin Toker'in de belirttiği üzere, yeni inkılaplar iktidarın vaat ettiği özgürlükle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden Kemalistlerin muhalif kesimleri

---

32 G. Harris, "The Role of the Military in Turkish Politics, Part I", *Middle East Journal*, 19, 1965, s. 57. Hatta dönemin Halk Fırkası'nın seçim bildirgesinde "Ordu mensuplarının refahlarını sağlamak esastır" maddesi bile bulunmaktadır.

33 Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 129-134.

34 David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, Londra, 1992.

35 Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 119-134.

36 Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evci, (ed.) Güney Çeğin, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010, s. 146.

devlet cebriyle siyasal alandan dışlayıp halkı inkılâplarla tanıştırabilmek için demokrasiyi ertelemelerinde, bu isyan bir vasıta olmuştur [Bkz. *Tez 2*].[37]

Bu süreçte Başvekil İsmet Paşa'nın 4 Mart 1925'te Meclis'e sunup kabul ettirdiği Takrir-i Sükûn Kanunu ise devlet kapasitesinin artırılarak rejimin özerkliğinin sağlanması noktasında en önemli hamle olarak kabul edilebilir. Bu yasa şiddet taraftarlarının hanesine zafer olarak yazılacaktır.[38] Kır yoksullarının İslâmi muhalefetinin, Kürt muhalefetinin, Komünistlerin ve Meclis'te İkinci Grup'un uzantısı olan diğer unsurların tasfiyesine dönük bu kanun, genç Cumhuriyet'in geleceğinin biçimlenmesinde çok güçlü bir siyasal tekçilik biçimi (Mete Tunçay'ın deyişiyle "siyaset" döneminin bittiği, "idare" döneminin başladığı süreç[39]) dayatır ki bundan böyle siyasal alanın tekâmülü açısından *immobilizm* bütünüyle bir ideolojiye dönüştürülüp toplumun tümüne empoze edilecektir.

Sürecin bilançosu, devletin müstebit iktidarının âdeta resmi niteliğindedir. İlk elden, rejim muhalifi *Tevhid-i Efkâr*, *İstiklal*, *Son Telgraf*, *Aydınlık*, *Orak-Çekiç*, *Tanin* ve *Sebilürreşat* gibi pek çok neşriyat kayıplara karışır. Zira İstanbul Basını, Müdafaa-yı Milliye Vekili Recep Bey'in (Peker) ifadesiyle, "zehir yuvaları"dır. İktidar, ayaklanmaların yaşandığı mıntıkalardaki komutanlara sorgusuz sualsiz idam yetkisi verir ve yeniden kurulan İstiklal Mahkemeleri rejimin keyfi otoritesinin en patolojik biçimleri olarak tarihe geçer.[40] Terakkipervercilerin İstanbul'daki şubeleri "irtica" ile Doğu illerindeki şubeleri ise "isyan" ile ilişkilendirilerek kapatıldığından, devletin sentaksı durumundaki Kemalizm'in siyasal lügatçesi hızla vücuda gelmeye başlar. Böylelikle rejim, herhangi bir parlamenter muhalefet belirtisi 1945'lere, açık

---

37 Hakan Özoğlu, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, çev. Zuhal Bilgin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 125.

38 Süreyya Aydemir, *Tek Adam* eserinde mezkûr kanunun özel durumunu şöyle açıklamıştır: "O güne kadar ve bütün milli mücadele boyunca bu kadar şümullü ve hükümete bu kadar kesin yetkiler veren bir kanun çıkarılmamıştı. Kanun, geçici ve olağanüstü yargı organları olarak gene İstiklal Mahkemelerini getiriyordu. Verdiği yetkilerle de hükümete geniş takdir hakları tanıyordu. Bu kanun, iki tarafı keskin öyle bir kılıçtı ki, hükümet ve rejim onu, ya inkılapları yerleştirmek için olağanüstü bir dayanak olarak kullanacak, yahut bizzat hükümeti sert bir diktatörlüğe sürükleyecekti." Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969, s. 219.

39 Mete Tunçay, "Tarihyazımının Bazı Sorunları Üstüne Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, sayı 91, 2001/2002, s. 282.

40 İstiklal Mahkemeleri konusunda araştırma yapan Ergün Aybars'ın İstanbul, Ankara ve isyan bölgelerinde teşkil edilen mahkemelere dair verdiği istatistiksel veriler konunun mahiyetini göstermesi bakımından manidardır. İsyan bölgesinde 5.010 kişi yargılanırken 420 kişiye idam cezası verilmiş; Ankara İstiklal Mahkemesi'nde ise 2.436 kişi yargılanmış ve 240 kişiye idam cezası verilmiştir. İstanbul İstiklal Mahkemesi ise idam cezası vermeyip daha çok sindirme mekanizması olarak işlev görmüştür. Ne var ki Aybars, İstanbul mahkemelerini yumuşak kararlar vermesi nedeniyle gereğini yapmamaktan, dahası, "devrimcilik"ten muaf saymaktadır! Bkz. Ergün Aybars, *İstiklal Mahkemeleri (1923-1927)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1982.

sosyalist örgütlenmelerse 1960'lara kadar mümkün olmayacak biçimde geniş bir özerklik kapasitesi yakalamış olur.

Altyapısal iktidarı güçlendirme hamlesi olarak inkılaplar

Ancak her şeye rağmen böylesi uzun bir süre müstebit iktidar aracılığıyla hareket etmek, dahası salt devlet cebrine bağımlı kalmak hiçbir devlet iktidarı açısından kolay bir iş değildir. İktidar bir dizi reform aracılığıyla altyapısal menzilini genişletme çalışmalarına başlar. Latin alfabesinin kabulü, "medeni giyim" tarzının benimsenmesi, kadınların meslekleşme yoluyla kamusal alana dâhil edilmesi, müzikte çok sesliliğin ön plana çıkarılması, laik eğitim sisteminin inşası, İslâm'ın devletin resmî dini olmaktan çıkartılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması vb. pek çok yenilik aracılığıyla, Tek Parti rejiminin içyapısı biçimlendirilmeye çalışılır.

Bu doğrultuda, Mustafa Kemal'e sadakatle bağlı olan bürokrasi aygıtının biçimlendirici rolü aracılığıyla, Cumhuriyet elitleri milletleşme ve medenileşme hedeflerine ulaşılması için *öğretici-kuralcı stratejileri*[41] devreye sokar. Böylece milliyetçi kültürel yeniden-üretim merkezileştirmiş ve sembolik alan da ulus-devletin belirlenimlerine açık hâle gelmiştir. Yine de bütün bu girişimler, muktedirler ile çevre alanlar arasındaki gerilimleri ve ayrışma noktalarını yatıştırma konusunda pek bir işe yaramaz. Ne İslâmiyet'i Türkleştirme girişimlerinin bir parçası olan dil devrimi, resmî dil ile halkın dili arasındaki uçurumu kapatabilir,[42] ne devletin ilerleme(cilik) yönünde kurduğu ideolojik denetim mekanizmaları halkın Batılılaşma stratejilerine teveccühünü sağlar, ne de vergi indirimi yoluyla köylülüğü iyileştirmeye dönük girişimler, emek gücü yokluğu yüzünden başarıyla sonuçlanır. Tim Jacoby'ye göre,

> Çevre alanların ileri gelenleri ile küçük mülk sahipleri arasındaki geleneksel ilişkiye dokunulmadığı için, devlet bürokrasisi kitle eğitimini yaygınlaştırmayı da güç buluyordu. İlkokulların 1923'te 5172 olan sayısı 1931'de ancak 6034'e yükselecek, Güneydoğu (özellikle Türkçe öğrenme anlamında) eğitimsiz kalacaktı. İlter Turan 'bürokratlar bu politikaları yeniden değerlendirmektense', diye sonuç itibariyle belirtir, 'zora dayalı tedbirler ile yeniden da-

41 Fethi Açıkel, "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2009, s. 119.

42 Öte yandan dil devrimini, Diyanet İşleri Reisliği'nin 1924'te kurulmasının ardından, devletin dini tekeline alma girişiminin önemli bir aşaması olarak okumalıyız. Zira Arapça ve Farsça, İslâm'ın referans noktalarıdır ve hem dinsel referanslar hem de dinî kurumlar, devlet iktidarı açısından meşruiyet ve denetim mekanizmalarıdır. Bu bağlamda dönemin bürokratları, devletten özerk bir dini, devletin medenileştirici/millileştirici misyonuna ciddi bir tehdit olarak görmüşler ve dil sahasına yaptıkları bu operasyonla dinsel alanı ehlileştirmişlerdir.

> yatma eğilimindeydiler, çünkü büyük ölçüde köylü olan halk kitlesine politik karar-alım sürecine katılımda bulunmaları için fırsat tanınmaması gerektiğini düşünüyorlardı'.[43]

Cumhuriyet'in tesis edildiği bu süreçte muhalefetin kriminalize edildiği bir diğer dönüm noktası da Mustafa Kemal'e 1926 yılında tertiplenen İzmir suikastı olayıdır. Bu tertip Halk Fırkası'na, tıpkı Şeyh Sait isyanı gibi, iktidardaki hükümete yönelik muhtemel tüm siyasi karşı çıkışların yok edilmesi sürecini tamamlatan bir mazeret sunar. Konunun mahiyetine dair, ister bunun gerçek bir siyasi suikast amacı taşıdığına inanalım, isterse meseleyi hükümet komplosu olarak okuyalım, şurası bir gerçektir ki İzmir Suikastı neticeleri itibariyle iktidar için azımsanmayacak bir politik kâra tahvil edilmiştir.[44] Yani suikast sonrası faaliyetler, Mustafa Kemal'in önderliğini sorgulayan eski İttihatçı ekâbire karşı bir temizlik hareketine dönüşmüş ve İttihatçılığın yeni iktidar teknolojisi ile ilişkisi olmadığı efsanesi yaratılmıştır. 1927 seçimlerine kadar Meclis'te görüşülen herhangi bir kanun tasarısına hiçbir biçimde karşı çıkan olmamış, meclis-dışı potansiyel iktidar odakları (eski bazı üst düzey İttihatçılar) devre dışı bırakılmış, İzmir ve İstanbul büyük ticaret burjuvazisinin siyasal temsilciliğine soyunan Cavit Bey, Kara Kemal Bey gibi eski İttihatçı kadrolar temizlenmiş ve Mustafa Kemal "muhalifleri" için kesin bir hüküm belgesi olan Nutuk'u bu arka plan çerçevesinde vermiştir.[45]

Diğer yandan Halk Partisi 30'lu yıllarla beraber yönetsel pratikler konusunda otoriteryanizmin derecesini artırmak zorunda kalır.[46] Partiyle bağı olmayan pek çok sivil toplum örgütlenmesi (Muallim Birlikleri'nden, Gazeteciler Cemiyeti'ne) bertaraf edilir. İstanbul Üniversitesi'ndeki reform süreci özellikle iktidar açısından uygun bulunmayan unsurları ortadan kaldırır. Bağımsız yapılanmalardan kimisi de parti denetimine alınarak isimleri değiştirilir: Türk Ocakları'nın yerine parti mobilizasyonunun temel vasıtalarından olacak olan Halkevleri, Kadınlar Birliği'nin yerine de CHF Kadın Kolları gelir.[47] Devlet-parti bütünleşmesiyle rejim aynı zamanda 1936'da özel radyoların idaresini üzerine alarak elektronik medya üzerinde 1990'lara kadar de-

---

43 Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, s. 148.

44 Hakan Özoğlu, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, s. 167-208.

45 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, s. 48.

46 Zürcher'e göre bunun üç temel nedeni var: (1) 1929 mali buhranının ülkeye ekonomik açıdan vurduğu ağır darbe; (2) Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyiminin CHF'ye dönük memnuniyetsizliği ortaya koymuş olması; (3) İki totaliter sistemin (Sovyetler Birliği ve Faşist İtalya) ekonomik krizden çıkma konusunda Batılı demokrasilere göre daha iyi mücadele ettiğine dair varsayım. Bkz. Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", s. 97-98.

47 Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", s. 95.

vam edecek olan bir devlet tekeli yaratacaktır. Yine aynı sene içişleri bakanı, partinin genel sekreteri ve valiler de illerin parti başkanı olur. Böylece parti, köylere kadar tüm idari birimlerde örgütlenme nüfuzu kazanır.[48]

İktidar konfigürasyonuna rakip varyantların ortaya çıkışı

Milliyetçi doxa'nın üreticilerinin dikte ettiği "hayali cemaat" üyeliğine halkın fazla itibar etmemesi ve bundan dolayı da altyapısal iktidarın çevre alanlarda tam tekmil bir nüfuz sağlayamaması, toplumun geniş kesimlerini Kemalist milliyetçiliğin rakip varyantlarına yöneltir.[49] Bu muhalefet eksenlerini üç başlık altında toplamak mümkün: (a) Din temelli kolektif eylem biçimleri, (b) Kürt muhalefeti ve (c) Zayıf da olsa sol muhalefet.

Din temelli kolektif eylemler

Din fenomenine ilişkin olarak iktidarın esas hedefi aslında dinin görünür yönleriydi. Uzun vadede toplumsalın sekülerleşmesini amaçlayan rejim, Diyanet Reisliği (1924) gibi kurumlar inşa etmek suretiyle İslâm'ı özel alana kapatmayı temel strateji olarak benimsedi. Ne var ki dinin kamusal ve politik ifadesinin engellenişi doğal olarak din temelli kolektif eylemlerin çeşitli biçimlerde ortaya çıkışına neden oldu. Erzurum, Rize, Sivas, Maraş, Giresun, Kırşehir, Kayseri, Tokat, Amasya, Samsun, Trabzon ve Gümüşhane gibi illerde özellikle "şapka inkılabı"na karşı mahallî ayaklanmalar ortaya çıktı.[50] 1930'da Hikmet Kıvılcımlı'nın "ihtilalci dalga" adını verdiği *Menemen isyanı*nın patlak verişi, rejimin özerkliğinin sınırlarını göstermesi açısından bir sinyal işlevi görecektir.[51] Bu olay rejimi tarikatlara karşı baskıcı önlemler almaya yöneltti, ancak her şeye rağmen tarikat ortamlarından yalıtılmış dinî cemaatler, şehir toplumu arasında kendilerine bir konum edinebildiler.

> Bu cemaatler iktidarla doğrudan yüzleşmeyi reddetseler de, sosyal ilişki ve iç dayanışma ağları örmekten geri kalmıyorlar ve görünürlük alanının tamamını tekelinde bulunduran bir rejime "sosyal ilişkiler haritasıyla" [Şerif Mardin] karşılık veriyorlardı. Böylece 1930'lu yıllarda Kürt bir din adamı olan Said-i

48 Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslâm, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 257.

49 Bu konuda tatminkâr bir analiz için bkz. Hugh Poulton, *Turkish nationalism and the Turkish republic: Top Hat, Grey Wolf and Crescent*, Hurst & Company, Londra, 1997.

50 Mahmut Gologlu, *Devrimler ve Tepkiler 1924-1930*, Ankara, 1972, s. 157.

51 Kemalist tarihyazımı bu tarz direnişleri irticai faaliyetler olarak kodlasa da, bu direniş silsilesini "kolektif eylem tarzları" olarak okuyan çalışmalar da mevcuttur. Bkz. Gavin D. Brockett, "Collective action and the Turkish revolution: towards a framework for the social history of the Atatürk era 1923-38", *Middle Eastern Studies*, 34: 4, 1998, s. 44-66.

Kurdî tarafından kurulan ve dini hassasiyeti olan şehirli orta sınıfları etrafında toplayan Nurcu akımı, iktidarın asla dağıtmayı başaramadığı, gerçek bir paralel toplum olarak kendini empoze etmiştir.[52]

Radikal reformlara tabandan gelen bu tarz tepkilerin yanı sıra, 1929 dünya mali buhranının sonucu olan iktisadi çöküntünün yarattığı hoşnutsuzluk da rejimi ciddi biçimde kaygılandıracaktır. Bütün bu yaşananlar, iktidarı "entegre bir muhalefet" kurma formülüne iter ve Mustafa Kemal sabık yol arkadaşı Fethi Okyar'a modern Türkiye'nin siyasal alanının ilk popüler partisi sayılabilecek olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı (SCF) kurdurtur. Ekonomi alanında liberal, siyasal alanda ise otorite-karşıtı bir çizgiye sahip olduğunu ilan eden parti, CHP'nin şekillendirdiği koalisyonun dışında kalan ve reformların otoriter yanına en çok tanık olan toplumsal grupların sesi olarak ortaya çıkacaktır. Ne var ki Mustafa Kemal'den icazetli bir muvazaa partisi olarak kurulsa da SCF'nin "başarılı" oluşu, kendi idam fermanını da hazırlamasına neden olur ve Fırka'nın ömrü üç ay sürer. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılışı en temelde CHF'lilere devletin yeni rolünü ve toplumsal ve iktisadi uygulamalarının altında yatan ideolojiyi formüle etmeleri konusunda önlerini açacaktır.[53] Böylece *bürokratik iktidar*, 1930'ların başında kendi millî irade anlayışını topluma dayatarak toplumsal temsil mekanizmalarını kurumsallaştırmaya gerek duymaksızın "sınıfsız, imtiyazsız ve kaynaşmış" olarak tanımlayacakları bir toplumsal-siyasal yapıyı ekseriyetle inşa etmiş olur. Faruk Birtek, kent ve yarı-kent tabanlı profesyonel orta sınıf içinde sosyal hareketlilik ve bu sınıfa üye olma imkânının, Kemalist devlet aygıtının yayılmasına hizmet etmeyle doğrudan alakalı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda elde edilen yüksek sosyal statü yerel hiyerarşiler, örgütlenme ve geleneksel bağların zoraki reddinden geçmektedir. Dolayısıyla iktidarını sınırlı sosyal katılım ve yerel seçkinlerin önemli bir kısmını bünyesine alma yeteneğine dayandıran hükümet, rejimi taşradaki kültürel çevre alanlarını merkezden uzak tutmak kaydıyla kontrol etmiştir.[54] Devlet kapasitesini sınırsızca artırmaya dönük bu strateji, aynı zamanda, çevre alanlardaki komprador aktörlerin egemenliklerini azaltmaya dönük bir strateji izlemek anlamına da gelmekteydi: *Ekonomik gelişme projesini aslen siyasal bütünleşme stratejisinin yedeğine almak*. Şerif Mardin'in de belirttiği üzere, her ne kadar bu strateji, komprador ticari grupların özerklik kazanmasını önlediyse de,

52 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, s. 69.

53 Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (ed.) Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 49.

54 Faruk Birtek, "Prospects for a New Centre or the Temporary Rise of the Peripheral *Asabiyah*?", M. Heper ve A. Evin (der.), *Politics in the Third Turkish Republic* içinde, Westview Press, Boulder, CO, 1994, s. 225.

devlete Batı-tarzı kapitalist gelişim modelini uygulamaya dönük "nüfuz edici bir güç" sağlayamadı.[55]

Kürtler ve ekalliyetler

İslâmi karakterdeki kozmopolit İmparatorluk'tan seküler Türk ulus-devletine geçiş Kürtler açısından yeni bir siyasallaşmanın önünü açacaktı. Ermenilerin Doğu Anadolu'dan devlet cebriyle yok edilmesi zaten bir süredir Kürtlerin kendi sayısal üstünlüklerinin bilincine varmalarını sağlamıştı. Hilafetin ilgası ise yeni rejimin istikametini İslâm'dan milliyetçiliğe çevirmesi yönünde bir *yol ayrımı* yaratacaktı.[56] Bu bağlamda, devlet cebrine dayalı önlemlerin en çıplak haliyle yoğunlaştığı alanlar ise büyük oranda Kürtlerin yaşadığı bölgeler oldu. Lozan'dan itibaren rejimin otoritesi açısından çatlak sesler çıkarmaya başlayan Kürt mülk sahibi sınıflara ve büyük oranda onların denetimi altındaki Kürt hareketlerine, devlet oldukça ağır darbeler indirdi. Şeyh Sait isyanıyla başlayan ve akabinde sırasıyla cereyan eden Mutki İsyanı, İkinci Ağrı Harekâtı, Bicar Tenkil Harekâtı, Zeylan İsyanı, Oramar İsyanı, Üçüncü Ağrı Harekâtı, Pülümür Harekâtı ve Dersim İsyanı gibi hadiseler, özellikle devlete *türdeş ulus kurma projesi* için ortamın henüz hazır olmadığını kanıtlamış oldu. Ayaklanmalara karşı devlet yöneticilerinin tepkisi tabii ki sadece cebir ile sınırlı kalamazdı; yanı sıra "nüfus mühendisliği" pratikleri de hızlıca devreye sokuldu. İktidar her ne kadar milliyetçi retorik kullansa da, zorunlu göç ve iskân uygulamalarını iç ve dış güvenlik tehdidi oluşturduklarını düşündükleri ve denetim altında tutulmalarını gerekli gördükleri kesimlere, müstebit ve altyapısal iktidarının elverdiği oranda seçici bir biçimde uygulama yolunu seçti.[57] Kürtler açısından âdeta bir *tecziye simgesi* olan bu mühendislik projesi, modern devletin, merkezi, ulusal ve militarist kristalleşmelerinin eklemlendiği bir alan haline geldi. Müstebit ve altyapısal gücün birbirlerini ikame edecek biçimde değil de, farklı eklemlenmelerle bir arada var olduğunu da [bkz. *Tez 1*] kanıtlayan bu girişim aracılığıyla Kürtler –azınlık statüsüne sahip olmasalar da– bir koloni gibi idare edilmeye başladılar. Kısacası Tek Parti rejimi için bu kimlik, merkezin çevre

55 Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", E. Özbudun ve A. Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey* içinde, Holmes & Meier, New York, 1980, s. 43.

56 Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslâm, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 250.

57 Bu bağlamda Murat Yüksel'in Kürt isyanları (özelde Dersim isyanı) ile zorunlu göç ve iskân sürecine dair hazırladığı doktora çalışmasına bakılabilir. Murat Yüksel, "Forced Migration and the Politics of Internal Displacement in the Making of Modern Turkey: The Case of Dersim, 1937-47", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University, 2008.

alanlardaki hâkimiyeti bakımından hem ulusal teritoryanın türdeşleştirilmesi hem de Türk ulusunun medenileştirilmesi misyonuna ket vuran bir unsur olarak algılandı.[58]

Böylelikle 1930'ların başlarından itibaren devlet elitleri, cebrin tamamlayıcı unsuru olarak sembolik şiddet repertuvarlarını[59] da (devletin fiziksel şiddetini mümkün kılan, meşrulaştıran ve zaman içinde yeniden üreten şiddet biçimini) devreye sokmuş oldu. Artık bir doktrin hüviyetine kavuşmuş olan *Kemalist yönetim zihniyeti*, devlet, millet, medeniyet ve ihtilal kavramlarını tek bir anlamlar bütünü olarak algılayarak bunları "ihtilal"in devamlılığı için bir zorunluluk olarak gördüğü "iç düşmanlara" karşı yapılandırdı.[60] Yasak, ötekileştirme, dışlama, inkâr gibi pek çok kategori, devlet cebrinin *a posteriori* meşrulaştırıcısı olan sembolik şiddetin belirleyici öğelerine dönüştüler. Böylece devlet, toplumsal temsil mekanizmalarını kurumsallaştırmaya gerek duymaksızın sivil toplumun siyasal, ekonomik ve ideolojik özlemlerini yönlendirdiği için paradoksal biçimde Osmanlı egemen sınıf geleneğini sürdürmüş oldu.

Ne var ki devlet milliyetçiliğinin tek stratejisi Kürtlere ilişkin değildi. Ekalliyetler de rejimin devlet kapasitesini artırma hedefinin kurbanı oldular. Tek Parti dönemi yöneticileri, Osmanlı İttihatçılarının uyguladığı siyaseti sürdürmek ve yoğunlaştırmak dışında farklı bir yola başvurmadı. Bunun ardında hiç kuşkusuz Cumhuriyet'in Osmanlı'ya nazaran hem dış dünya ile pazarlık edebilme potansiyelinin artmış olması, hem de nüfusu türdeşleştirecek maddi imkânlara sahip oluşu yatmaktaydı.[61] Rejim azınlıkları kültürel alanda "tek dil, tek ülkü, tek hars" düsturu eşliğinde Türkleştirmeye tabi tuttu. İktisadi alandaysa yabancı sermayeli ticari kurumlarda istihdam edilen azınlıkların sayılarına dair kota koymakla başlayıp 1942'de yürürlüğe giren Varlık Vergisi Kanunu'yla zirveye çıkan millî iktisat prensipleri aşama aşama ikame edilmeye çalışıldı. Bunlara paralel ekalliyetler meselesi siyasi alanda da bir "ulusal güvenlik" meselesi olarak kodlandı: Vakıflar Kanunu'nun çı-

---

58 Michael Hechter'in ulus-devlet paradigması içinde çeperi "iç-sömürge" olarak tanımladığı çalışması, bu kavram bağlamında araştırmacılara çıkış noktaları sağlayabilecek argümanlara sahiptir. Bkz. Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, Routledge & Keagan Paul, Londra, 1975.

59 Pierre Bourdieu sembolik iktidar uygulama kapasitesini devletlerin tanımlayıcı karakteristiği olduğunu iddia eder. Devlet sadece fiziksel şiddet tekeline değil aynı zamanda sembolik şiddet tekeline de sahip bir aygıttır. Toplumun James Scott'ın tabiriyle "okunaklılığı" için bu şiddet biçiminin hayati bir fonksiyonu söz konusudur. Bkz. Pierre Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureauratic Field", *Sociological Theory*, Cilt 12, N. 1, 1994, s. 1-19.

60 Hamit Bozarslan, "Türkiye'de Siyasi Şiddetin Fikri Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 370-385.

61 Selim Deringil, *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109.

karılmasından Trakya Yahudilerinin 1934'te topluca göç ettirilmesine değin pek çok fiiliyat mevcut otoriteryanizmi koyulaştırdı.[62]

Akamete uğramış sosyalist sol

Osmanlı'nın son dönemleri itibariyle birtakım sendikal ve politik mevziler kazanmış olan işçi hareketi ve sosyalistlerin etkinlik alanı da Cumhuriyet'in ilk yıllarında rejimin müstebit iktidarının yoğunlaştığı alanlardan biri haline geldi. Özellikle (paradoksal biçimde sosyalistlerin de desteğini alan) Takrir-i Sükûn Rejimi, Sol'u yasal siyasal alanın dışına itti. Sol tandanslı aydınların 1927 yargılamaları sürecinde hızla kurucu paradigmaya eklemlenmesi sosyalist karaktere sahip bir hareketin mobilizasyonuna ket vurdu. Solun bu eklemlenmesi sürecinde, hiç kuşkusuz ki işçi sınıfının bağımsızlığı politikasını terk eden Komintern'in katkısı da önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. TKP, isyanı gerici olduğu gerekçesiyle kınamış ve rejime sunduğu bu desteğin karşılığını uzun bir dönem yeraltına çekilerek ve baskılara maruz kalarak ödemiştir. 30'larla beraber sendikal hareketlerle işçi örgütlerinin bastırılması da bürokrasinin tesis ettiği korporatizmini pekiştirdi. Özellikle İtalyan faşizminin model alındığı yasama etkinlikleri ve 1935, 1936 ve 1938'de grevlerin suç olarak tanımlanmasıyla da toplumsal sınıf temelli bir politik repertuvarın gelişimi baştan engellenmiş oldu.[63]

Sonuç olarak, CHP'nin devlet arenası üzerinde kurduğu bu tekel, 1945 sonrası çok partili dönemin başlamasıyla sona ermeye yüz tutacak olsa da, hızla değişen sosyo-ekonomik çevreye ve alan içinde farklı toplumsal konumların ortaya çıkışına karşın *ayakta kalan iki karakteristik* söz konusu olacaktı. Birincisi, risk altındaki siyasal sermayenin merkezinde yer alan "Cumhuriyetçi Kozmoloji" olarak adlandırılabilecek kristalizasyon; yani, *Mustafa Kemal kültü, onun devletçi prensipleri, "modern medeniyetler"den birisi haline gelme iradesi ve Türk'ün vatandaşı bağlayan üst-kimlik olarak icadı*. Kamusal desteği mobilize eden bu *doxa* unsuru, siyasal aktörlerin bütününü kapsamadığı için, alanın yapısında ileriye dönük olarak *fundamental meydan okumalar* (İslâmcı ve Kürtçü siyasallaşmaları) doğuracaktır. Alan içindeki ikinci karakteristik, en gelenekçi yollardan siyasal sermayeyi kullanarak *sivil hâkimiyet* üzerinde otoritesini sürekli kılan *ordu*nun ayakta kalan konumuna ilişkindir.[64] Ordunun siyasal alandaki konumu kurumsallaşmış ve bu

62 Konuyu özetleyen bir metin için bkz. Rıfat N. Bali, "Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası", *Birikim*, sayı 115, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 80-90.

63 Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", s. 50.

64 Eylem Akdeniz ve Emrah Göker, "The Historical "Stickiness" Of Nationalism Inside Turkey's Political Field", *Turkish Studies*, 12 (3), 2011, s. 321.

durum ileriye dönük olarak iki önemli sonucu doğurmuştur: İlki siyasal sınıfın kan kaybederek ordunun büyük ölçüde kendine tabi kıldığı bir kartelin içine büzüşmesi, ikincisi siyasetin "iç güvenliği ilgilendiren bir alan" gibi algılanmaya başlanmasıdır.[65]

–Postscriptum–: Türkiye'nin kısa tarihi: Devlet kapasitesi *versus* demokratikleşme

Tek Parti döneminde izlenen politikaların –Tilly'nin yaptığı metodolojik ayrıma referansla söylersek– devlet kapasitesine karşı demokrasi kapasitesini artırma yönünde bir hedef taşıyıp taşımadığını sormak, her şeyden önce günümüz Türkiye'sine hâkim olan politik iklimi anlamak açısından elzemdir. Türk sosyal biliminde başat olan perspektif, Cumhuriyetçi pratiklerin siyasal otoriteryanizmi sürekli kılacak bir mekanizmayı hiçbir suretle amaçlamadığı/arzulamadığı iddiasındadır. Hatta Kemalist projenin, devlet cebrini ya da müstebit iktidarını, yönetilenler demokrasiye hazır hale geldiğinde terk edilecek bir *istisna vasıtası* olarak gördüğü kanaatindedir. Buna karşılık, bu yazıda ortaya konulan (tartışmaya açık) tezler ise Türkiye'de modern siyasal alanın Schmittyen bir karaktere [devlet kapasitesinin sürekli bir "kamusal düşman" tayini[66] ile muhafazası] sahip olduğunu ve Cumhuriyetçi kozmolojinin ileriye dönük olarak *çatışmalı bir miras* bıraktığını ileri sürmektedir. Zira kurucu kadro açısından, rejimin mutlak özerkliği ve kapitalist kalkınma modeli, devletin demokratik bir yapıya sahip olup olmaması idealine nazaran, her zaman birincil konumda olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yirmi senesi süresince, iktidar konfigürasyonu, sosyal ve siyasal alanlara dair birlikçi ve entegrist vizyonundan kesinlikle feragat etmemiş, dahası yönetilen kesimleri "*dışarıdan başka bedenler, içeriden de 'kusurlu hücreler' tarafından tehdit edilen bir 'organik beden' olarak*"[67] algılamıştır. Bu yüzden, Türkiye tarihini anlama noktasında paradigmatik bir değer taşıdığı düşünülen *Tek Parti döneminin devlet şiddeti olgusu*, şiddeti her düzlemde ve her momentte meşru kılacak politik bir miras devretmiştir. Çünkü devlet cebri, bir yandan türdeşliği, yani ulusal kimliğe dayalı vatandaşlık anlayışını bütün yurttaşlara dayatmak gibi hukuksal bir amaç gütmüş hem de reformlar, yasalar, kanun hükmünde kararnameler ve olağanüstü hal yasaları ile bireysel hak ve özgürlükleri sınırlayan hukuki pratikler geliştirmiştir. Dolayısıyla, devlet kurumlarından bürokrasi alanına, parti teşkilatlarından il ve belediye yönetimleri-

65 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, s. 57-59.

66 Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 137.

67 Hamit Bozarslan, "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 227.

ne değin mikro ve makro siyaset icra edilen tüm mekânların ve her sınıftan politik failleri kapsayan siyasal alanın başarılı biçimde dünyevileştirilememiş olması ve kamusal müzakerelerin tezahürü olabilecek bütünleştirici bir toplumsal sözleşme fikrinin tesisi yerine devlet cebrini tekelleştirme kolaycılığına yaslanılması, Türkiye'de bizzat siyasetin tükenişini hazırlamıştır. Buradan hareketle şu söylenebilir; ülkemizde demokratik bir yapının yerleşememesinin ve pekişememesinin ardındaki temel etken, Türkiye'nin zengin siyasal topografyasını ve iklimini kavramak açısından belirleyici olan güç ve değişkenlerin 1923'ten bu yana siyasal alanı demokratikleştirmek yerine "devlet kapasitesi" üzerinde seferber olmalarıdır.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi, "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2009.

Akça, İsmet, *Militarism, Capitalism and the State: Putting the Military in its Place in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, 2006.

Akdeniz, Eylem ve Emrah Göker, "The Historical "Stickiness" Of Nationalism Inside Turkey's Political Field", *Turkish Studies*, 12 (3), 2011.

Alpkaya, Faruk, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Altınay, Ayşe Gül, *The Myth of Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Aybars, Ergün, *İstiklal Mahkemeleri (1923-1927)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1982.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal*, Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

Birtek, Faruk. "Prospects for a New Centre or the Temporary Rise of the Peripheral *Asabiyah*?", M. Heper ve A. Evin (der.), *Politics in the Third Turkish Republic,* Westview Press, Boulder, CO, 1994.

Bora, Tanıl, "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri", *Birikim*, sayı 67, İstanbul, 1994.

—, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bourdieu, Pierre, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1), 1989.

—, "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureauratic Field", *Sociological Theory*, Cilt 12, N. 1, 1994.

Bozarslan, Hamit, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004.

—, "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009.

—, "Türkiye'de Siyasi Şiddetin Fikri Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Brockett, Gavin D., "Collective action and the Turkish revolution: towards a framework for the social history of the Atatürk era, 1923-38", *Middle Eastern Studies*, 34: 4, 1998.

Cemil, Arif, *Birinci Dünya Savaşı'nda Teşkilat-ı Mahsusa*, editör Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

—, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,* Cilt 2, *Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Deringil, Selim, *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Gologlu, Mahmut, *Devrimler ve Tepkiler 1924-1930*, Ankara, 1972.

Göçek, Fatma Müge, "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Harris, George S., "The Role of the Military in Turkish Politics, Part I", *Middle East Journal*, 19, 1965.

Hechter, Michael, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, Routledge & Keagan Paul, Londra, 1975.

Jacoby, Tim, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evci, (ed.) Güney Çeğin, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010.

Keyder, Çağlar, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (ed.) Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States. 1760-1914*, University of California Press, Los Angeles, 1998.

—, "Roots and Contradictions of Modern Militarism", *States, War and Capitalism* içinde, Blackwell, Oxford, 1992.

—, "The Autonomous Power of the State", *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1988.

Mardin, Şerif, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", E. Özbudun ve A. Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey* içinde, Holmes & Meier, New York, 1980.

McDowall, David, *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, Londra, 1992.

Özoğlu, Hakan, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, çev. Zuhal Bilgin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri,* Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Poulton, Hugh, *Turkish nationalism and the Turkish republic: Top Hat, Grey Wolf and Crescent*, Hurst & Company, Londra, 1997.

Stoddard, Philip H., *Teşkilat-ı Mahsusa: Osmanlı Hükümeti ve Araplar 1911-1918: Teşkilat-ı Mahsusa Üzerine Bir Ön Çalışma*, çev. Tansel Demirel, Arba Yayınları, İstanbul, 1994.

Tilly Charles, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

—, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 [Türkçesi, Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011].

—, *Durable Inequality*, University of California Press, Londra, 1999.

—, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Trimberger, E.K., *Revolution from Above*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1978.

Tunçay, Mete, "Tarihyazımının Bazı Sorunları Üstüne Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, sayı 91, 2001/2002.

Ünsaldı, Levent, *Türkiye'de Asker ve Siyaset*, çev. Orçun Türkay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008.

Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Yüksel, Murat, "Forced Migration and the Politics of Internal Displacement in the Making of Modern Turkey: The Case of Dersim, 1937-47", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Columbia University, 2008.

Zürcher, Erik Jan, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", *Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri*, (der.) Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Siyasal Şiddetin Askerî Yönü: İttihat ve Terakki İktidarının Kurumsallaşması Sürecinde Askerî Yöntemlerin Yeri

Yücel Karadaş

Giriş

Son iki yüz yıllık Osmanlı-Türkiye tarihinin en önemli on beş yılı hangisidir diye sorulduğunda, buna verilecek cevap nettir: 1908-1923 arası dönem. Bu dönem, İttihat ve Terakki'ye mensup subayların Makedonya'da ayaklanmaları sonucunda II. Meşrutiyet'in ilanıyla başlar, Cumhuriyet'in kuruluşuyla sonuçlanır. Peki, bu kısa dönemde neler oldu? Dönemin ilk beş yılında, çok kısa aralıklarla, üç ideoloji –Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük– devletin resmî ideolojisi haline gelebilmiştir. Ayrıca bu dönemde ikisi uluslararası karakterde olmak üzere üç tane savaş yaşanmıştır. İlk savaş olan Balkan Savaşı'nda hemen hemen Balkanlar'ın tamamı, Birinci Dünya Savaşı'nda ise Ortadoğu'nun tamamı Osmanlı egemenliğinden çıkmıştır. Üçüncü savaş olan Milli Mücadele sonucunda devletin karakteri değişmiş ve Cumhuriyet halini almıştır.

Üstünkörü bakıldığında, bu tarihsel dönemin Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna –yani 1918– tarihine kadar olan kısmında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidar gücüne sahip olduğu varsayılır. Dolayısıyla 1908-1918 arası dönem, ayrıntılar görmezlikten gelindiğinde İttihat ve Terakki iktidarı dönemi diye tanımlanır.

Oysa gerçeklik hiç de öyle değildir. Çünkü Makedonya'daki 3. Ordu birliklerinde küçük bir grup olan İttihatçı subayların 1908'de Meşrutiyet ilan edildiğinde ne devlete ne de orduya hâkim olabilecek bir kadro potansiyelleri vardı. Bu durum, söz konusu subayların ifadelerinden açıkça anlaşılabilir. Zira onların ilk başlardaki amacı, devleti dönüştürmek, İttihatçı yönelim-

li subay ve bürokratları devlet kadrolarında baskın kılmak değildir; yalnızca Kanun-i Esasi'nin tekrar ilan edilmesi ve kavramın içini tam olarak nasıl dolduracaklarını bilmedikleri *hürriyet* ortamına geçilmesiydi. Dönemi yaşayan ve İttihat ve Terakki iktidarına yakın duran Aydemir gibi yazarlar bile İttihatçı subayların Sultan Abdülhamid'in bu kadar kolay geri adım atacağını düşünmediklerini yazar. Yani bir bakıma İttihatçı subaylar, devrimi kendileri gerçekleştirmiş olsalar da, devrime hazırlıksız yakalandılar.

II. Meşrutiyet ilan edildiğinde Meclis yeniden açılır, yeni kabine oluşturulur, Kanun-i Esasi hayata geçirilir. Ne var ki ordu ve devlet kadrolarının hemen hemen tamamı, II. Abdülhamid devrinin adamlarıdır ve devrimi yapmış olmaları nedeniyle İttihatçıların toplum nezdindeki simgesel prestijleri yüksek olsa da devlet ve ordu içindeki etkinlikleri çok zayıftır. Cemiyet, 1908'den başlayarak devlet ve ordu içinde kadrolaşmak ve hem idari hem de siyasal iktidara sahip olabilmek için kademeli bir mücadele vermiştir. Bu mücadelenin nihai başarıya ulaşması ise ancak Birinci Dünya Savaşı'nda olmuştur. Bu mücadele düz çizgisel bir seyir izlememiş, bazen İttihatçıların bazen de onların karşıtlarının baskın olduğu kabineler kurulmuştur. Örneğin Balkan Savaşı öncesinde kurulup savaş boyunca hâkimiyetini devam ettiren Büyük Kabine, İttihatçıları dışta tutan ve onların karşıtları olan Halaskâr Zabitan örgütüne daha yakın bir kabineydi.

1908 Devrimi'ni gerçekleştiren İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) kadrolarının büyük bir çoğunluğu subaydır. Cemiyet içindeki bu subay ağırlığı, kaçınılmaz biçimde iktidarın kurumsallaşması ile askerî yöntemlerin kullanımı arasında bir bağ oluşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla İTC, kademeli biçimde iktidarını kurumsallaştırırken –başka siyasal şiddet aygıtlarını kullanmış olsa da– askerî yöntemlerden yoğun bir şekilde yararlanmıştır. Nitekim kendisinin iktidar alternatifi ya da iktidar olduğu zamanlarda gerçekleşmiş her askerî operasyon –ayaklanma, savaş, darbe, ihtilal vb.– İTC iktidarının daha üst bir boyuta taşınmasına vesile olmuştur.

İTC'nin askerî operasyon ve iktidar arasında kurduğu bağlantının üç ayağı vardır. Birincisi, özellikle savaşlar esnasında veya sonrasında, 'savaşta yararlılık göstermiyor' yakıştırmasıyla ordu ve bürokrasi içindeki muhaliflerin tasfiyesidir. İkinci olarak savaş, darbe veya devrimlerin ülke gündemini belirlediği anlarda, dikkatlerin bu yoğun atmosferli gündeme yönelmesinden istifade ederek arka planda muhalif kadro tasfiyesinin yapılmasıdır. Üçüncüsü ise, yapılan askerî operasyonun sonucuyla doğrudan bağlantılıdır. Eğer İTC'nin aldığı bir askerî operasyon kararı başarıyla sonuçlanmışsa, bunun akabinde hemen muhalif kadroların tasfiyesine girişilir ve onların yerine, deneyimsiz ya da alt rütbelerde olsalar da İTC'ye yakın isimler getirilirdi. Başarılı operasyon diye tanımlanabilecek 1908 Devrimi, 31 Mart Ayak-

lanması'nın bastırılması, Bab-ı Ali baskını ve 1. Balkan Savaşı'nda kaybedilen Edirne'nin yeniden işgali gibi olayları askerî ve bürokratik tasfiyeler takip etmiştir.

Bu makalede askerî operasyon ve yöntemlerin İTC tarafından nasıl siyasal şiddet araçları olarak kullanıldığı ve iktidarda Cemiyet ağırlığının artmasına hizmet ettiği üzerinde durulacaktır. İTC'nin fiziki nitelik taşısın (suikastlar vb.) veya taşımasın, askerî yöntemler dışındaki siyasal şiddet eylemleri üzerinde durulmayacaktır. Toplumu galeyana getirmek için İTC'nin kullandığı suikast gibi eylemler, fiziki şiddet unsuru taşısa da bu makalede askerî yöntem olarak tanımlanmayacaktır. Çünkü suikastlar, ordunun örgütlü gücüne dayanan ve bir kitle olarak askerlerin seferber edildiği eylemler değildir.

II. Meşrutiyet ve 31 Mart Ayaklanması

1908 Temmuz'unda hayata geçen II. Meşrutiyet Devrimi'ni yapan kişiler, ordu içindeki sayıca küçük, rütbece alt ve orta rütbedeki mektepli (Harbiye Mektebi) subaylardan oluşmaktaydı. Bu subayların ne toplum ne de ordu içinde sayıca üstün olmadıklarından ciddi bir grup olmadıkları, bu nedenle yaptıkları ayaklanmanın başarıya ulaşmasının onları şaşırttığını dönemi yaşamış yazarlar ifade ederler. Aslında ayaklanmada başarıyı getiren, ayaklanmanın organizasyonu ve şiddetinden öte, II. Abdülhamid rejiminin içsel tükenmişliğidir. Nitekim daha sağlam temelleri olan bir devlette ya da II. Abdülhamid döneminin daha erken bir safhasında ayaklanma gerçekleşmiş olsaydı başarı şansının olmayacağı söylenebilir. Çünkü ayaklanma, iki tane alt rütbeli subayın (Enver ve Niyazi) küçük birlikleriyle dağa çıkıp Saray'ı telgraf yağmuruna tutmaları ve İttihatçı subayların göz korkutmak amaçlı bir iki üst rütbeli subayı öldürmeleri gibi terör eylemleri şeklinde gerçeklemiştir. Hatta Niyazi ve Enver'in kendileri bile bu kadar kısa sürede başarıya ulaşmalarına şaşarlar: "Bu kadar mutlak bir kudretin, bu kadar kısa günler içinde, birkaç kurşun ve bir deste telgraf yağmuruyla çöktüğüne onlar da şaşırırlar" (Aydemir, 1972: 551). Bu küçük çaplı tepki, II. Abdülhamid'in Kanun-i Esasi'yi ilan etmesine vesile olmuştur.

Aslında bu küçük çaplı ayaklanma sonucunda II. Abdülhamid'in neden hemen taviz verdiğini anlamak da zordur. Çünkü o zamanlar, maaş alamayan ve terfi edemeyen alt rütbeli subayların telgrafhane basıp Saray'a telgraf çekmeleri, kısa süreli ayaklanmaları vakay-ı adiyedendi. Apak, bu konuda kendisinin gördüğü ya da iştirak ettiği birkaç olaydan bahseder: "Her merkezi buldukça: 'Biz Dedeağaç'ta telgrafhaneyi basan ve isyan eden subaylarız, aradan çıkın ve yol verin' diye tekrarladı. Ancak bir saat sonra mabeyn merkezini bulduk ve padişahı telgraf başına çağırmalarını söyledik" (Apak,

1988: 28). Başka yerde de "Edirne telgrafhanesine vardığım sabah Edirne telgrafhanesinin elli altmış topçu subayı tarafından işgal edilmiş olduğunu gördüm. Meğer bunlar buraya bir derece terfilerini padişahtan istemek için gelmişler. Daha önce böyle bir grup gelmiş, terfilerini istemişler, Padişah da telgrafla bunların terfilerine irade vermiş. Manastır'daki arkadaşları (Enver ve Niyazi), padişah denen bu despot aleyhinde dağa çıkarken bunların bu despottan iltifat dilenmeleri, işin curcunaya bindiğini gösteriyordu"(Apak, 1988: 29). Belki de İttihatçı subayların dağa çıkışının ve telgraflarının başarıya ulaşmasında, eylemlerinin diğer subaylara nazaran daha siyasi bir nitelik göstermesinin olduğu söylenebilir. Telgrafhane basan ya da ayaklanan diğer küçük rütbeli subaylar ya terfi ya da maaş için ayaklanmaktaydılar. Oysa İttihatçılarınki tamamen siyasiydi ve padişahın otoritesini hedef alıyordu. Tekrar etme pahasına şunu söylemek lazımdır: Üç kıtaya yayılmış güçlü bir devletin böylesi küçük bir ayaklanmada geri adım atması düşünülemez. Çünkü İttihatçıların ne güçlü halk desteği ne de güçlü ordu desteği bulunmaktaydı. Ayaklanmacıların hemen hemen tamamı subay olmasına rağmen bu ayaklanmacıların ordu içindeki desteği yüzde beş bile değildi (Apak, 1988: 37). Demek ki devlet ve II. Abdülhamid rejimi ayaklanma öncesinde tamamen çökmüştü ve ayaklanmacıların yaptığı da son fiskeyi vurmaktı.

II. Meşrutiyet Kanun-i Esasi'yi getirir ama ordu ve toplumdaki sorunların çözülmesini sağlamaz. Çünkü İTC II. Meşrutiyet'in ilanını sağlamış olsa da, siyasi ve idari iktidar çoğunlukla II. Abdülhamid'in çeperinde duran kişilerin elindeydi. Bu, Cemiyet mensuplarının yaş ve kıdemlerinden de kaynaklanmaktaydı: "Yaş ve kıdem, Osmanlı toplumunda otoritenin çok önemli önkoşullarıydı ve çoğu yüzbaşı ve binbaşı ya da küçük bürokrat olan yaşları yirmilerinin sonlarında ve otuzlarının başlarında olan Jön Türklerde ikisi de yoktu"(Zürcher, 2004: 141).

Buna rağmen İTC, devlet aygıtındaki gücünü oluşturma çabasından geri durmadı. Devrimin üzerinden daha üç ay geçmeden, Kasım 1908'de, gelecekteki subay tasfiyelerinin başlangıcı olarak, geleneksel ordu sisteminde yer tutmuş ve padişaha yakınlığıyla bilinen 1.400 alaylı subay ordudan uzaklaştırıldı (Turfan, 2005: 195). Bu tasfiyeye rağmen 1908 Devrimi'ni takip eden süreçte İTC'nin orduda mutlak iktidar olamadığını görüyoruz. Dolayısıyla bu devrimin ikili bir iktidar yapısı yaratarak sorunların katmerleşmesine yol açtığı söylenebilir. Ordu ve devletin tüm yapılarında bir yandan İttihatçıların, öte yandan II. Abdülhamid'de somutlaşan ilişkiler mekanizmasının karşılıklı olarak çatışmasının temelleri atılmış olur. Bu böyle fazla süremezdi ve süremediği için de 31 Mart Vakası patlayıverdi. 31 Mart 1909'da gerçekleşen ayaklanma, İTC'nin siyasal ve idari egemenliğini perçinleyen ikinci aşama olur.

31 Mart Vakası kanımızca, küçük rütbeli memur ve alaylı subaylarla –genellikle çavuş– alt düzeydeki ulemanın organize ettiği, hedef ve organizasyon yönünden zayıf bir ayaklanmadır. Yani her rütbeden alaylı subayların mektepli subay iktidarına bir başkaldırısı değildi. Orta ve üst rütbedeki alaylı subaylar bu ayaklanmaya iştirak etmemiştir. Başta Derviş Vahdeti ve onun gazetesi olan *Volkan* ve diğer İslâmcı güçler bu ayaklanmayı destekleseler de onların bu ayaklanmayı çıkarttıklarını söylemek güçtür. Ayaklanmacı askerlerin Taşkışla ve Avcı taburlarındaki ufak çaplı ayaklanmaları, İttihatçıların buna ideolojik anlamlar yükleyerek abartmalarıyla öcüleştirilmiştir. Ve bu öcüleştirme İttihatçıların devletin her kademesinde iktidarlarını yapılandırmasında kullanılmıştır. Yani ayaklanmada bazı yazarların iddia ettiği gibi İttihatçıların parmağı var mı yok mu bilinmez. Ama sonuç itibariyle ayaklanma II. Abdülhamid iktidarının tümden sona erdirilip İttihatçıların başlıca iktidar gücü olmasını sağlama bağlamında İttihatçılara yaramıştır. Çünkü bu ayaklanmaya kadar İTC iktidarının uygulanabilmesinin önündeki en önemli engel II.Abdülhamid olmuştur (Birinci, 2001: 139).

Baştan başlarsak; ayaklanmanın çavuş kökenli bir ayaklanma olduğu Aydemir ve Alkan gibi farklı yerde duran iki yazar tarafından ifade edilmiştir. Aydemir şöyle yazar: “Birliklerin içinde çavuştan liderler türemişti. Cahil, fakat benlik gururu aşırı pohpohlanmış elinde ve emrinde silahlar, silahlılar bulunan bu tür liderlerden daha tehlikeli önder düşünülemez”(Aydemir, 1971: 123). Alkan da, “Ayaklanmanın esas itibariyle, bir zabit hareketinden ziyade çavuş ve nefer seviyesinde cereyan etmesi hemen dikkati çekmektedir” demektedir (Alkan, 2001: 102). Bu şekilde okuryazar olmayan, telgraf gibi modern iletişim aletlerini kullanamayan ve askerî hiyerarşinin dibinde bulunan bu kişilerden organize bir ayaklanma çıkarması beklenemez. Onların arasındaki organizasyonu II. Abdülhamid ve onun yaratmış olduğu ilişkiler ağı yaptı desek o da çok inandırıcı değildir. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi II. Abdülhamid rejimi o esnada zaten içten çökmüştü ve bu çöküşün onu oldukça zayıf düşürdüğü de ortadadır. Böyle durumda olan bir padişah yeni mevzi elde edip gücünü arttırmak için muhaliflerine karşı ayaklanma tertip etmek yerine, var olan konumunu korumaya uğraşır. Bu nedenle kanımızca II. Abdülhamid’in doğrudan ayaklanmayla bir ilgisi yoktur. Bunu kendisi de ifade etmektedir ve buna inanmamamız için hiçbir sebep yoktur: “Nihayet 31 Mart Vakası meydana çıkarıldı. Ben, meşruti bir hükümdarın yapacağını yaptım ve hattı aşmadım. Ne ileri ne geri gittim. Lakin beni başka türlü başlarından defedemezlerdi. Ben takdire inanırım. Bu bize Allah’tandır. Eğer 31 Mart Vakasını ben ihdas etmiş olsaydım bu şekilde yüzüme gözüme bulaştırmazdım. Nasıl yapılacağını pekâlâ bilirdim. Tarih bir gün hakikati meydana çıkaracaktır. Şahsım için iki Türk’ün, asker ev-

latlarımın birbirini kırmasını, kan dökülmesini Allah için istemedim" (Abdülhamid, 1999: 24). Bu sözlerden yalnızca ayaklanmayı II. Abdülhamid'in organize etmediği çıkmaz, aynı zamanda, ayaklanmanın onu tümden iktidardan düşürmek için kullanıldığı da anlaşılır. Zaten ayaklanmayı bastırmak iddiasıyla İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'na İstanbul'daki askerî birliklerin ateş açmasına izin vermez. Eğer öyle bir çatışma çıksaydı kimin galip, kimin mağlup olacağı kesin değildi. Çünkü Hareket Ordusu subaylarının kendi askerî birlikleri üzerinde tam bir ideolojik tahakkümü yoktu ve sonradan değinileceği gibi sıradan askerlere padişah birliklerine karşı savaşmaya gidildiği şeklinde argümanlar yerine başka argümanlar kullanılmıştı.

Bazı yazarlar, olayın birebir İttihatçıların işine yaramasından hareketle, ayaklanmanın bir İttihatçı komplosu olduğunu iddia ederler. Örneğin Atilhan'a göre bunu da Masonlar ve Siyonistler organize etmişlerdir (Atilhan, 1969: 13). Atilhan, İttihatçı birinin mahkemedeki itiraflarından hareketle iddiasını güçlendirmeye çalışır. İttihatçı Rıza Tevfik Bey'in mahkeme huzurunda söylediği sözler şöyledir: "Hâkim Bey, Allah bizi affetsin... Günahımız çok büyüktür. 31 Mart uydurma ihtilali hazırlandığı zaman ben Talat Bey'e: Bundan tevakki edilmesi lazım geldiğini söyledim. Beyhude yere kardeşkanı dökülmesinin ne kadar cinayet olduğunu anlattım. Bunun fazla aksi temeller doğuracağını hatırlattım. Aldığım cevap şu oldu: Ne yapalım Rıza Bey... Cemiyetin paraya ihtiyacı var.. Bizim ihtiyacımızı ancak Yıldız Sarayı'nın zenginliği karşılayabilir" (Atilhan, 1969: 17). Yani 31 Mart tertibinin amacı, Yıldız Sarayı'nın zenginliğine el koyup cemiyeti ekonomik olarak rahatlatmaktı. Bu iddia bize fazla gerçekten uzak görünmüyor. Zira Zürcher, ayaklanma öncesinde İTC ve Padişah arasında Yıldız'daki hazine dolayısıyla bir gerilim yaşandığını ifade ediyor. "Bazı İttihatçılarla ordunun arasında Yıldız hazinesi yüzünden zaten bir çatışma vardı. İttihatçılar ısrarla hazineyle ilgili bir soruşturma açılmasını istemekteydiler. Bu istekleri, 1909 Nisan'ında Saray'ı işgal eden sıkıyönetim yetkililerinin bazı hazine mallarını zimmetlerine geçirdikleriyle yakından ilgiliydi. Bu konu zamanında hayli tartışma yaratmış ve sonunda Mahmud Şevket Paşa'nın işe karışması üzerine fazla kurcalanmamıştı" (Zürcher, 2004: 99). Dolayısıyla II. Abdülhamid zamanında padişahın kişiliğinden bağımsız bir hazine olmadığından devlet gelir ve gider hesabının merkezinde padişahın kendisi bulunuyordu. Hazine padişahta birleştiği için, zamane padişahı II. Abdülhamid'in ikamet ettiği Yıldız Sarayı da bu zenginliğin merkeziydi. Bu konuda daha önce İTC içinde yer alıp sonradan ayrılan bir yazarın ifadeleri de bu tezle paraleldir. Ona göre ayaklanan askerlerin arasına, onları kışkırtan İTC mensupları tebdil-i kıyafet ederek karışmışlardı. "Üst nizamiye kapısından maiyetiyle beraber birkaç paşa göründü. 'Selam dur' kumandası verildi. Paşalar ihtiram vaziyeti al-

dılar. Padişahın marşını çaldık, sonra üç defa selam... Askerler üç defa 'padişahım çok yaşa' diye bağırdılar. Meğer bu paşalar, sahte üniforma giymiş İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sahte ileri gelen şahsiyetleri idi. İçlerinden tanıdığım, Bahaeddin Şakir, Mithat ve Şükrü Beyler vardı"(Turan, 1964: 63). Başka bir yerde de:

> "Meğer cemiyetin fedailerinden on kişi kadar da sahte çavuş kıyafetinde askeri tahrik için kışlaya girmişler. Cemiyetten tanıdığım Hatip Ömer Naci Bey, Çerkez Nazım, Çerkez Ahmet ve arkadaşları vardı... Bunlardan Ömer Naci Bey kışla avlusunda bir istihkâm arabasının üstüne çıkıp zabit üniformasıyla bağırmaya başlar: Hey asker kardeşler! Gelin buraya, diye askerleri etrafına topladı. Siz Müslüman değil misiniz? Bizi anamız, babamız, dini bir, uğruna askerlik yapmak için gönderdi. Bunlar şapka giydirip bizleri gâvur yapacaklar. Ne duruyorsunuz? Ecdadımız bu uğurda kanlarını, canlarını verdiler. Bunlar Hürriyet yaptık diye dinimizi değiştirecekler. Müslümanlık elden gidiyor. Mebusan Meclisi'ne gidip derdimizi anlatalım, diye askeri ayaklandırdılar" (Turan, 1964: 63-4).

İttihatçıları şahsen tanıyan bu subayın yazdıkları, olayın komplo yönünün anlaşılmasına daha fazla olanak tanır. İttihatçı subaylar, İstanbul'daki askerlerin arasına tebdili kıyafetle karışarak ayaklanmışlardır.

İttihatçı subayların tebdili kıyafet yapıp askerlerin arasına karışması, yalnızca İstanbul'daki askerleri ayaklandırmak için değildir. İstanbul'da ayaklanan askerleri bastırmak için hazırlanan Hareket Ordusu'nun erleri arasına da tebdili kıyafet İttihatçı subaylar karışmıştır. Amaçları, İstanbul'daki ayaklanmacıları bastırma konusunda onları ikna etmektir. Örneğin Apak, böyle tebdili kıyafet erlerin içine karışan bir İttihatçı subaydır. "Biz askerî okuldan dört subay derhal elbiselerimizi çıkarıp er elbisesi giydik ve kasaturayı belimize, mavzer tüfeğimizi omzumuza koyarak bize gösterilen bir piyade taburunun birer bölüğünde yer aldık... Bizim gizli ödevimizi tabur kumandanından başka kimse bilmiyordu... Vazifemiz, Mehmetçikler arasında İstanbul asileri aleyhinde propaganda yapmak ve bu hareket aleyhinde bulunacak olanları gizlice tabur kumandanına bildirmekti"(Apak, 1988: 35-6). Hareket Ordusu içindeki erler, nereye gittiklerinden habersizdir. "Bu Anadolu çocukları nereye gittiklerini bilmiyorlardı. Öğrenmeyi de merak etmiyorlar. Ben yavaş yavaş anlatmaya başladım: 'Ulen bu İstanbul askerleri kâtip gibi giyinirler, çifte karavana yerler, kışlaları saray gibi, böyle olmakla beraber bunlar ayaklanmışlar. Şeriat isteriz diye İstanbul sokaklarında silah atıyorlarmış. Bu işin içinde Rus parmağı var. Hele bir İstanbul'a varalım da, bunlara gösteririz" (Apak, 1988: 36). İttihatçı subayların Hareket Ordusu'nu İstanbul'a sevk ederken erleri ikna etmek için bulduğu yegâne argüman 'Rus

kışkırtmasıdır'. İstanbul'da ayaklandığı söylenen askerlerin de hiçbir şeyden haberleri yoktur ve itirazsız, söyleneni yapmaktaydılar. Apak'ın İstanbul'a vardıktan sonra karşılaştığı rakip askerlerin 'rekabetle' bir alakası yoktur. "Rami kışlası erleri dörder beşer grupçuklar halinde bizim jandarmalar tarafından kendi kışlalarına, boş koğuşlara sokuldular. Bunları karşıladığımız zaman: 'Haydi bakalım, önümüze düşün, yürüyün' diyoruz, onlar da bizim kim olduğumuzu bilmeden ve ne için süngülerimiz altında koğuşlara doldurduğumuzu dahi sormadan, sanki İstanbul ayaklanmasını yapan suçlular kendileri imiş gibi, koyun gibi sözümüzü dinliyorlar ve yüzlerimize bakmaksızın yürüyorlardı" (Apak, 1988: 39). Şeriat isteriz diye tamamen siyasi bir sloganla ve örgütlü bir şekilde başladığı iddia edilen 31 Mart ayaklanmasına katıldığı 'varsayılan' erlerin hiçbir şeyden haberleri yoktur.

Sonuçta 31 Mart Vakası, II. Abdülhamid'in iktidardan inip İttihatçı iktidarının daha bir güçlenmesiyle sonuçlandı. Bunu o zaman olayları yakından takip eden Mahmud Muhtar da şöyle ifade eder.

> "Meşruiyete bu dönüş çarçabuk daimi bir askerî diktatörlük halini alıverdi. Ve birtakım genç ve ihtilalci subayların kendi ellerinde itaatkâr bir ihtiras aleti olmak üzere başlarına geçirdikleri mevki hırslısı Mahmud Şevket Paşa, İttihat ve Terakki Cemiyetince de benimsenilerek, her tarafta baş gösteren istibdad ve baskı siyasetinin mümessili kesildi. Artık memleket bir örfi idare ve cebri seçimler devresine girdiğinden, ne söz hürriyeti, ne basın serbestisi, ne de muhalif partiler namına ortada bir şey kaldı. İşte her ihtilal gibi, Türkiye'deki ihtilal hareketi de kendini korumak için tahakküm ve tagallübe başlayıp, divan-ı harpler teşkil ederek darağaçları dikti, Anka misali bir hürriyeti savunmak ve korumak kaydına düştü" (Mahmud Muhtar, 1999: 113).

İttihatçı subayların II. Abdülhamid'in iktidarına karşı duydukları kin,[1] 31 Mart Vakası'ndan sonra siyasal iktidarı dönüştürmede temel motivasyon kaynağı oldu. Ve orduda eleştirdikleri II. Abdülhamid'in yaptığı birçok uygulamayı kendileri de taklit ettiler. Artık orduda ve bürokraside yükselmenin yegâne şartı, İttihatçı taraftarı olmaktır; İttihatçı olmayan subayların ordudan tasfiyesi, İttihatçı olan subayların çok genç yaşta terfi edip ordu komutanlıklarına gelmesi, İttihatçı olmayanlara karşı yapılan haksız uygulamalar vb. Aslında İttihatçı yönetim ve subaylar, farkında olarak veya olmayarak II. Abdülhamid iktidarının yeni bir minyatürünü kurmuşlardı. Bu süreç hakkında Mahmud Muhtar Paşa şunları yazar:

---

1 Bu kinin sosyolojik sebepleri bulunmaktadır. Mardin, İTC mensubu subayların daha çok, II. Abdülhamid'in Harbiye Mekteplerinin taşralı ve alt-orta sınıf aile çocuklarına açılması sayesinde mektebe girdiklerini yazar. Bu nedenle İTC mensubu subaylar çoğunlukla taşralı ve yönetici sınıf dışındaki ailelerden gelmekteydiler. Dolayısıyla bu subaylar, II. Abdülhamid zamanında yönetici ailelere mensup subaylara nazaran daha zor terfi edebiliyorlardı(Mardin, 1996: 69-70).

> “Artık cemiyetçilik, komitacılık fikir ve gayreti her düşüncenin üstüne kondu. İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne itaat etmek memuriyete geçmek, servet ve nüfuz edinmek için yegâne muvaffakiyet beratı oldu. Himaye ve iltimasçılık yeni baştan hükmünü yürütmeye başlayıp ehliyetsizlere değer verme ziyadeleşti. Meşrutiyet ruhu ortadan kalktı. Keyfi muameleler, şahsi ihtiraslar meydan aldıkça aldı. Hiç şüphe kalmadı ki, artık meşrutiyet iflas etmiş ve parlamenterler, milleti temsil edenlerden değil, büyük ekseriyeti menfaatperest hükümet mensuplarından oluşmuş bulunarak, milletin hakiki mümessilleri olmaktan pek uzak düşmüşlerdi” (Mahmud Muhtar, 1999: 113).

Ayaklanmanın bastırılması sonucu oluşan siyasal ortamda İTC mensubu olmanın getirisi artmış, bu nedenle de hem ordu hem bürokrasiye eleman alımında İTC’ye yakın kişiler tercih edilmiş hem de daha önce İTC mensubu olmayan bazı bürokrat ve subaylar bu prestijden yararlanmak adına Cemiyete yakınlaşmışlardır. Alkan’ın verdiği bir örnek, ordu ve bürokrasiye girme-yükselmenin İTC’ye biate nasıl bağlı olduğunu iyi göstermektedir. Abdülhamid zamanında paşalık rütbesi almış birinin damadı olan bir diğer paşa, İTC yöneticisi sandığı kişileri görünce ‘nefes nefese içeri girdi’ ve şöyle dedi: “Müsaade buyurursanız bendeniz de yemin etmeye geldim. Meşrutiyetin en sadık bendesiyim” (Alkan, 2001: 99-100).

Cemiyete mensup olduğunu göstermenin bazı simgesel göstergeleri oluştu ve bir sürü İttihatçı subay, bu göstergeleri ifa etmek için ‘şövalyelik ruhuyla’ normal zamanlarda bir askerin yapamayacağı birçok işe bulaşmıştı.

> “Cemiyete mensup olmak, sivil ve asker üyeler arasında bir statü üstünlüğü hasıl etmiş ve bilhassa zabitler, bu duygunun tesiriyle, normal dönemlerde asla yapamayacakları faaliyetlere girişmişlerdi. Ad ve rütbe belirterek Harbiye Nezareti’nde protesto telgrafları çekmek ve bu telgrafları gazetelerde yayınlatmak, Meclis’e şikâyet mektupları ve dilekçeleri yollamak, tiyatrolarda bizzat rol almak suretiyle piyesler sahneye koymak, Cemiyet’in kulüplerine devam etmek ve bazen mahlasla, çoğu kez açık isimle gazetelere yazı yazmak, o günlerde sıkça rastlanan ve olağan kabul edilen işlerdendi” (Alkan, 2001: 72-3).

Ordu hiyerarşisi alt üst olmuş, bu hiyerarşi Birinci Dünya Savaşı’na kadar tekrar kurulamamıştır. Yani ordunun bir makine gibi işlemesinin temel şartlarından biri olan hiyerarşik örgütlenme, büyük zarar görmüştür. “Küçük subaylardan oluşan heyetler, huzurlarına mancınıkla çıkılamayan paşalara sadakat yemini yaptırıyorlardı. Koca paşalardan çok azı, bu teklifi haysiyete aykırı bulmuşlardı! Pek çoğu bu ast teklifine boyun eğdiler ve yemin tazelediler. Kendileri hızlı bir siyasileşme sürecinin içinde bulan zabitler ve bilhas-

sa küçük rütbeli olanlar, bu değer herc-ü mercinde, inkılabı bizzat başarmış olmanın verdiği gururla, normal zamanlarda affedilmeyecek davranışlarda bulunmaktan çekinmemişlerdi" (Alkan, 2001: 98-9).

Devrim öncesinde İttihatçıları en çok motive eden şeylerden biri, II. Abdülhamid iktidarında sıkça rastlanan genç yaşta bazılarının yüksek rütbe almasıydı. Eleştirdikleri bu durum, iktidara geldiklerinde kendileri tarafından da uygulandı. Örneğin Enver, 2 haftada iki rütbe alarak Osmanlı tarihinin en genç Harbiye Nazırı oldu.

> "...18 Aralık 1913'te miralaylığa (albaylığa) yükselen Enver Bey, 19 gün sonra, yani 1 Ocak 1914'te hem mirlivalığa, yani paşalığa yükselmiş, hem de Osmanlı ordularının Harbiye Nazırı olarak kabineye girmiştir. Hürriyet kahramanı Enver Bey artık Enver Paşa'dır. Padişah onu yeniden ve büyük rütbede bir nişanla ödüllendirir. Ama iş bununla kalmayacak ve paşalığa yükselip Harbiye Nazırı da olan Enver Paşa, 5 gün sonra, yani 6 Ocak 1914'te Osmanlı ordularının, aynı zamanda genelkurmay başkanlığına da tayin olunacaktır. Yani ordu şimdi onun elindedir. Ve daha ilk günden kabinede, fiilen söz sahibi, artık odur. Daha ileride, Enver Bey'in paşalığını padişahın, ancak gazete okuyarak öğrendiği nakledilecektir. Enver Paşa, o sırada 34 yaşındaydı" (Aydemir, 1971: 427).

Genç subaylar orduyu gençleştirmek namına, ordudan tasfiye edilen üst rütbeli subayların yerine, rütbelerinin karşılığı olmayan üst konumlara da kolayca atanmaya başlandılar. Enver Paşa, Birinci Dünya Savaşı öncesi bir tarihte ordudaki siyasallaşmayı önlemek için şöyle bir öneri getirir: "Sorunu (Subaylar arasındaki tartışmayı) halletmek için, Enver Bey Mahmud Şevket Paşa'ya şu öneride bulundu: 'Beni İstanbul'a, Harbiye Nezareti'nin harekât dairesine gönderin ve Fethi Bey'e Erkân-ı Harbiye Umumi Reisliği görevini verin. Mustafa Kemal Bey'e gelince, onu da Bolayır Kolordusu kurmay başkanlığına atayın" (Turfan, 2005: 338). Sıralanan bu üç isim de o zamanlar orta rütbeli subaydı. Bu 'gençleştirme' çabalarının pratik alandaki yansımaları Birinci Dünya Savaşı'nda görülmüştür. Nitekim savaşta Osmanlı ordusunu çoğunlukla orta rütbeli subaylar yönetmiştir. Bu orta rütbeli subaylar, 1908 Devrimi'nde alt rütbedeyken 1914'e gelinen süreçte ancak orta rütbelere (binbaşı, albay, yarbay gibi) gelebilmişlerdi. Bu isimlere örnek olarak, Irak Ordusu komutanı Albay Nurettin, Çanakkale Cephesi'nde 19. Tümen Komutanı Yarbay Mustafa Kemal (normal prosedürde tümen komutanının general, ordu komutanının ferik –orgeneral– olması gerekir) verilebilir.

Dolayısıyla II. Abdülhamid'in haksız uygulamaları, şekil değiştirerek ve şiddetlenerek İttihatçı iktidarda da devam etmiştir. II. Abdülhamid ve Osmanlı'nın düşünce aurasında yetişmiş olan İttihatçı subaylar, ne kadar mo-

dern saiklerle hareket etmiş olsalar da, iktidara geldikten sonra mücadele ettikleri II. Abdülhamid'in bir taklidine dönüşmüşlerdir; hem de kötü bir taklidine. Mahmud Muhtar'ın ifadesiyle "Türk inkılabı devr-i Hamidi yolsuzluk ve kötülüklerinin bir aksülamelinden ibaret bulunmuş"tur (Mahmud Muhtar, 1999: 109). Ve yine Muhtar'dan devam edersek: "Zira hiçbir inkılap yoktur ki, netice itibariyle onu tertip ve idare edenlerin idrak ve irfan seviyesinin üstüne çıkabilsin" (Mahmud Muhtar, 1999: 109).

Bab-ı Ali baskını

İTC mensubu subayların siyasallaşması, kaçınılmaz olarak onların muhalifi subayların da siyasallaşmasına sebep oldu. Ve 1910'ların ilk iki yılında, bu yönelim doğrultusunda Halaskâr-ı Zabitan örgütü ortaya çıktı. Bu örgüt, 31 Mart'ı düzenleyenler gibi çavuşlar ya da düşük rütbeli alaylı subaylar yerine çoğunlukla mektepli subaylardan oluşmaktadır. Bu doğrultuda mektepli subayların kendi aralarında bölündüğü, bu bölünmenin kökeninde sınıfsal ve toplumsal kökenlerin dâhil olduğu bazı faktörlerin etkileyici olduğu söylenebilir. Örgütü ilk oluşturanlar şunlardır: "Erkân-ı Harp binbaşısı Gelibolulu Kemal Bey, Erkân-ı Harp kolağası Kastamonulu Hilmi Bey, Bahriye Binbaşısı İbrahim Bey, Yüzbaşı Kudret Bey" (Alkan, 2001: 165). Kuruculardan ikisinin Erkân-ı Harp (kurmay) olması, bunların Harbiye Mektebi'ni bitiren öğrencilerden en iyilerinin alındığı en üst sınıfı olan Erkân-ı Harp sınıfından mezuniyetini gösterir; yani bunlar kesin mekteplidir. Öteki kurucuların mektepli olup olmadıkları hakkında bir bilgimiz yok. Çünkü mektepteki öğrencilerin önemli kesimi mektepten mezun olur olmaz erkân-ı harp sınıfına katılmak yerine orduya katılırlardı. Yalnızca okuldaki başarıları konusunda seçkin olan öğrenciler erkân-ı harp sınıfına alınmaktaydı.

Ahmed Bedevi Kuran da hem Harbiye Mektebi'nde hem de mektep kökenli subaylarda İttihatçı karşıtı bir eğilimin var olduğundan bahseder. İşte Halaskâr-ı Zabitan örgütü bu eğilime dayanmaktadır. Ve Kuran'ın ifadesiyle bu eğilimin taşıyıcıları yalnızca İttihatçılara değil, II. Abdülhamid iktidarına karşıydılar. Bu eğilimin kökeni II. Abdülhamid iktidarına kadar gider ve ne İttihatçı, ne de Abdülhamid taraftarı olan bu kesimden gelenler, II. Abdülhamid iktidarının sonlarına doğru İhtilalci Askerler Cemiyeti'ni kurarlar. Bir süre sonra, Hicri 1313'te Abdülhamid'e suikast düzenleneceği şüphesiyle Cemiyet'e mensup bazı öğrenciler tutuklanır (Kuran, 2000: 284). Bu kesimin II. Abdülhamid'e karşı oluşlarının diğer bir göstergesi de 31 Mart Vakası'nda aldıkları tutumdur. Bunlar, ayaklanmayı bastırmaya gelen Hareket Ordusu'nun safında olmuşlardır (Kuran, 2000: 343).

Kuran'ın ifadelerinden II. Abdülhamid muhalifi, adem-i merkeziyet fikri-

nin savunucusu olan Prens Sabahattin'e yakın olan bu grubun İttihatçılara karşı tavrı, İttihatçı iktidarın otoriter bir nitelik kazanmasıyla değişir. Ve İttihatçı iktidarı devirmek için subaylar –özellikle mektepli subaylar– arasında bir örgüt kurulmuştur. Kuran, isim vermese bu örgütün Halaskâr-ı Zabitan olduğu söylenebilir. Kuran, şöyle yazar:

> "Mektep arkadaşlarımdan Celal Preveze Manastır'da bulunuyordu. Rumeli'de meydana gelen durum, subayların görüşleri ve Manastır'da oluşan subaylar grubu hakkında beni düzenli olarak haberdar ediyordu. Son mektuplarının birinde her türlü hazırlığın tamamlandığını, İttihat ve Terakki hükümetine karşı isyan kararı verildiğini bildirmiş ve hemen kendilerine katılmak üzere beni Manastır'a davet etmişti. Mahkûmiyetime rağmen birkaç gün içinde Manastır'a gitmek üzere hareket ettim. İlk olarak Üsküp'e uğradım. Orada bazı subay arkadaşlarla ve özellikle erkân-ı harp subayı Tahir Keşan'la görüştüm. Subayların görüşleri muhaliflerin görüşleriyle ters düşmüyordu"(Kuran, 2000: 366).

Halaskâr Zabitan'ın muhalefetteki Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile bağı olmasına rağmen bu bağın derecesi tartışmalıdır. Birinci'ye göre Hürriyet İtilaf'ın bu hareketin oluşumunda doğrudan bir katkısı yoktur (Birinci, 1990: 169). Ne var ki İTC muhalifliği gibi ortak bir amaç etrafında buluştukları ve bu birlikteliğin 21 Temmuz 1912'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın başkanlığındaki 'Büyük Kabine'nin kurulmasına yol açtığı söylenebilir. Yeni kabinede temsil edilmeyen İTC muhalefete geçti (Ahmad, 2004: 137; Moreau, 2010: 206). Bu hükümet zamanında, ordu ve bürokrasideki yönetimi İTC'nin elinden çıktı, özellikle Harbiye Nazırı Nazım Paşa sayesinde Halaskâr mensubu subaylar ön plana çıktı. Bu süreçte, İTC mensuplarıyla yakın ilişki içindeki Alman subayların sözleşmeleri uzatılmadı ve ülkelerine gönderildiler (Moreau, 2010: 210).

Balkan Savaşı'na Osmanlı Devleti bu kabinenin başkanlığında girdi. Balkan Savaşı'nda Osmanlı ordusunun yenilgisine dair yazılan kitapların tamamı, yenilginin en önemli sebeplerinden birini subaylar arasındaki siyasi bölünmüşlük olarak gösterir. Bu tespit tamamıyla doğrudur. Çünkü Balkan Savaşı'na girmiş Osmanlı ordusu subayları arasında örgüt niteliği kazanmış, birbirlerine karşı düşmanca duygular besleyen iki subay oluşumu arenada boy gösteriyordu. Bu subay örgütlenmelerinin makine gibi işlemesi gereken ordudaki hiyerarşi ve emir komuta zincirini felç ettikleri aşikârdır. Farklı siyasi hiziplere mensup subaylar, birbirlerinin kuyusunu kazmakta, birbirleriyle koordineli çalışmamakta ve en nihayetinde birbirlerinin emirlerine uymamaktaydılar. Bu konuda birçok örnek vardır. Apak'ın anlattığı bir örnekte "İşi kalmamış olan Efe Kazım adında bir albay, muharebenin cıvcıvlı bir zamanında seyirci olarak bulunduğu Beşinci Kolordu muharebe idare yerinde

kolordu kumandanına akıl öğretmeye kalkıyor. Kolordu Kumandanı kendisini dinlemeyip susmasını ihtar edince aylak Albay Efe Kazım orada kolordu kumandanına tabanca çekiyor. Yanlarındaki subayların müdahalesiyle silah patlamıyor. Bunu ben gözlerimle gördüm. Kara Sait Paşa Hürriyet ve İtilafçıdır, Albay Efe Kazım ise İttihat ve Terakki Partisi mensubudur"(Apak, 1988: 70). Görüldüğü gibi hiyerarşi o kadar alt üst olmuştur ki, Albay, kolordu komutanına akıl vermeye kalkıyor, kolordu komutanı, verilen bu aklı dinlemeyince Albay ona silah çekiyor.

Mahmud Muhtar, daha Balkan Savaşı sürerken yazdığı kitabında, "Bir ordu için en büyük felaket, genç subayların, askerî vazifelerinin dışında, ordunun veya memleketin düzenlenmesine kalkışmaları ve kanunu ve düzeni değiştirmeye kalkmak, hükümeti kontrol altına almak, devletin siyasi işlerine etkide bulunmak gibi amaçlarla kulüpler ve cemiyetler kurmalarıdır. Meşrutiyet öncesinde bu haller, ihtilalin çıkış yeri olan 3. Ordu'da görüldü; sonra 1. ve 2. Ordulara yayıldı" dedikten sonra ordunun İTC mensubu genç subayların keyfine kaldığını ifade eder. Sonradan ortaya çıkan Halaskâr Zabitan'ın da İTC'den ayrılan bir grup tarafından oluşturulduğunu, ordu içerisinde liyakatin yerine Cemiyet mensubiyetinin ön plana çıkarılıp orduyu yaşlı, kıdemli ve rütbe sahibi subayların değil, genç ve kıdemsiz subayların yönetmeye başladığını ifade eder. Uzun yıllarda yapılması gereken dönüşümler aceleye getirilmiş ve ordu içinde yapılan tenkisat (uzaklaştırma ve rütbe indirme) kıdemli subaylar içinde gönül kırgınlıkları yaratmıştır (Mahmud Muhtar, 2003: 157-8).

Savaş esnasında İşkodra tümeninde bulunan ve bu şehrin savunmasına dair kitap yazan iki subay, subaylar arasındaki siyasi çekişmelerden o kadar çekmiş olmalılar ki, kitaplarında bu çekişmelere ve sakıncalarına uzun uzadıya değinmişlerdir. O sıralarda ordu subaylarının tamamının katılımıyla genel konferanslar düzenlenir ve tümenin tutumu bu konferans sonuçlarına göre belirlenirdi. Tabii bu kararların yukarıdan aşağı değil, aşağıdan yukarı verilmesi anlamına gelmekteydi. Böylesi bir durumda orduyu veya savaşı yöneten komutanlar, bir kararın alınması gerektiğinde aşağıdaki subayı da 'ikna etmeleri' gerekmekteydi. Ve dolayısıyla komutanların ordu üzerinde hâkimiyet kurması, koordinasyonu sağlayabilmeleri ve en nihayetinde ordu makinesini en 'sürtünmesiz' biçimde işletmeleri mümkün değildir. 1911 yılı ortalarında İşkodra tümen komutanlığına atanan Hasan Rıza Bey'in askerî hiyerarşiyi yeniden kurmak adına yaptığı ilk iş, genel konferansları iptal etmek olmuştur. "Genel konferanslara Özel Subaylar Kulübü, kapatılmış, bütün subaylar var güçleri ile kıtalarını yetiştirmeye görevlendirilmişti. Hâlbuki önceden, genel konferans için toplanılır, kararlar verilir ve üstler de bunu kabule mecbur edilirdi. Bu suretle komutanlar bir kaç iş kaçağının oyun-

cağı olurdu"(Abdurrahman Nafiz, Kiramettin, 2007: 68). Askerî hiyerarşiyle uyuşmayan, subaylar arasındaki bu tür demokratik-sovyetik örgütlenmeye Mahmud Muhtar da değinir. Yazar, bu tür bir alt-orta rütbedeki subay örgütlenmesinin ordudaki hiyerarşiyi felce uğrattığını ifade eder. "Fakat vaktiyle 3. Ordu zabitlerinin açtıkları çığırı örnek alarak, efrad arasında dahi bir nevi Sovyetlik hükmünü yürütmeye başladığından, orduda serkeşlik son haddini bulmuştu. İsyanlar dolayısıyla sık sık silah altına alınmaktan bizar olan ve yurtlarına dönmekte ayak diremekte ısrar eden efrada söz geçirecek reisler kalmamıştı" (Mahmud Muhtar, 2003: 169).

Ordu subayları siyasetle o derece iç içe bulunuyorlardı ki, alt rütbeli subaylar doğrudan Harbiye Nezareti veya hükümete ihtarlar çekebilmekteydiler. Asıl görevi birliğini yönetmek olan subaylar, savaşın hemen arifesinde ve savaş esnasında birliklerini talim ettirecekleri, onu yönetecekleri yerde bütün askerî hiyerarşiyi atlayarak devlet yönetimi ve hükümetin yapısına dair fikirler uğruna mücadele etmekteydiler. Bu konuda yine İşkodra'dan örnek verilebilir (ki İşkodra'daki tümen aslında Osmanlı ordusunun bir minyatürüydü). İşkodra tümeninde görevli Mehmet Rüştü adındaki kıdemli yüzbaşı (hazırladığı beyannameden Hürriyet ve İtilafçı olduğu anlaşılıyor) tümen komutanlığına ve oradan da Harbiye Nezareti ile hükümete aktarılması amacıyla bir telgraf çeker. Telgrafta yedi maddelik bir talep listesi dizilidir: "1- Şu andaki kabinenin değiştirilmesi, 2- Kanun-i Esasi gereğince üç ay sonunda toplanmak şartıyla mevcut Meclis-i Mebusan'ın feshi ile seçimlerin yeniden yapılması, 3- Hakkı Paşa'nın kabinesinin yüce divana sevk edilmesi, 4- Ademi Merkezi idareye doğru ıslahat yapılması, 5- Siyasi suçluların haklarında istisnasız genel af ilanı, 6- Mülki ve askerî ıslahatlara yabancı uzmanların yol göstermesi ile hemen işe başlanması, 7- Hakiki meşrutiyetin tamamlayıcısı olan serbest fikir ve vicdan gereğince Kanun-i Esasi'nin tamamının temini" (Abdurrahman Nafiz, Kiramettin, 2007: 76-7). Görüldüğü gibi bu maddelerin hiçbirinin askerlikle bir alakası yoktur ve doğrudan siyasi talepler içermektedir. Ki bu subay, Balkan Harbi esnasında verilen emri hayata geçiremeyecektir. "Bu beyannameyi yazdıktan üç ay sonra bu kişi, Karadağlıların memleketimizi çiğnediği zaman, taburu ile düşman üzerine gitmesi için verilen emre; 'Taburum isyan etti. Hareketim mümkün değil' diyordu" (Abdurrahman Nafiz, Kiramettin, 2007: 77).

Büyük Kabine'nin 16 Temmuz 1912'de kurulabilmiş olması, bu kabine yıkıldıktan sonra İTC karşıtı olan Kamil Paşa riyasetinde yeni bir kabine kurulabilmesi ve Balkan Savaşı esnasında subaylar arasında var olan bu siyasi bölünme, 1912 yılı boyunca İTC'nin siyasal, askerî ve bürokratik alanlarına hâkim bir pozisyonda olmadığını, hatta bu alanlardaki etkinliğinin oldukça sınırlı olduğunu göstermektedir.

Balkan Savaşı'nda yaşanan yenilgi ve uzun süredir direnen Edirne'nin Bulgar ordusu tarafından işgali, İTC mensuplarının mevcut hükümete karşı harekete geçmelerine meşru bir zemin hazırlamıştır. Darbe şeklinde gerçekleşen bu harekete Osmanlı-Türkiye tarihinde Bab-ı Ali Baskını denir. 23 Ocak 1913'te Enver Bey ve çevresindeki bazı silahşörler o esnada Bab-ı Ali'deki hükümet toplantısını bastı, Harbiye Nazırı Nazım Paşa, Yaver Kıbrıslı Tevfik ve Nafiz Bey öldürüldü ve Kamil Paşa hükümeti düşürüldü (Kuran, 2000: 390). Darbenin nasıl böyle kolay başarılabildiği tartışma konusudur. Aydemir, Bab-ı Ali'yi korumakla görevli Uşak Taburu'nun o esnada neden bu görevi ifa etmediğinin belirsiz olduğuna vurgu yaparken, Kuran, tabura komuta eden Yüzbaşı Osman Bey'in meşhur bir İttihatçı olduğundan Enver Bey ve grubuna karşı müdafaa geliştirmediğini ifade eder (Aydemir, 1971: 379-85; Kuran, 2000: 390).

Bab-ı Ali Baskını, küçük bir grubun Osmanlı hükümetini düşürmesiyle sonuçlanmıştır. Bundan sonra kurulan Mahmud Şevket Paşa Kabinesi, ilk olarak tümüyle İTC mensuplarından oluşan bir kabinedir (Aydemir, 1971: 381). Ancak içinde Meşrutiyet Devrimi'nden önce İTC mensubu olmayan, Abdülhamid zamanında rütbeleri yükselmiş subay ve kişiler de vardır. Bu kişiler, Abdülhamid döneminde iktidarın çeperinde olmaları nedeniyle devrim olduktan sonra İTC'ye yakın durmuşlar, onunla ortak hareket etmişlerdir. Ama hiçbir zaman tam İttihatçı olmamışlardır. Bunlara örnek olarak Kabine'nin başındaki Mahmud Şevket Paşa, Said Halim Paşa ve Ahmet İzzet Paşa verilebilir. Ahmet İzzet Paşa İttihatçı değildi (Moreau, 2010: 225). Mısırlı bir prens olan Said Halim Paşa, Abdülhamid iktidarından büyük lütuflar görmüştür. Onu kıskananlarla yaşadığı bir ihtilaf nedeniyle Avrupa'ya kaçmış, Meşrutiyet Devrimi'yle İstanbul'a geri dönmüştü. Mahmud Şevket Paşa suikastından sonra sadrazam olan Said Halim Paşa, "baştan sona bu gölge sadrazam, İttihat ve terakki yöneticilerinin elinde bir alet, hem de zararlı bir alet ve vasıta olarak kaldı" (Aydemir, 1971: 411). Bağdatlı olan ve Alman ekolünden gelen Mahmud Şevket Paşa, Abdülhamid tarafından sevilen bir paşa olmasına rağmen devrim zamanında isyancılardan yana taraf tutmuştu (Alkan, 2001: 235-7). "Mahmud Şevket Paşa, İttihat ve Terakki Fırkası ileri gelenleri tarafından açıkça sevilen ve tam manasıyla güvenilen bir asker olmaktan çok uzaktı. Fırka, daha ziyade Enver, Cemal ve Fethi Bey'ler gibi daha genç nesilden zabitlerin kolayca anlayabildiği bir yapıyı temsil ediyordu" (Alkan, 2001: 239). Mahmud Şevket Paşa'nın İTC'ye karşı bağımsız tutumunun bir göstergesi, kendisi suikastla öldürülmeden önce, Bab-ı Ali Baskını'ndan sonra Mısır'a gitmiş olan Kamil Paşa'nın İstanbul'a dönmesi konusunda İTC'nin triosundan olan –zamanın İstanbul muhafızı– Cemal Paşa'yla yaşadıkları görüş ayrılığıdır. İngiltere ile işbirliği içinde olduğu düşünülen

Kamil Paşa, İstanbul'a gelir gelmez Cemal Paşa, ondan derhal Mısır'a dönmesini, yoksa tevkif edileceğini söyler. Kamil Paşa, bu tehdide red cevabıyla karşılık vererek İstanbul'da kalacağını söyler ve Mahmud Şevket Paşa'ya durumu bildirir. Mahmud Şevket Paşa, Cemal Paşa'dan Kamil Paşa ile ilgili bu tasarrufundan vazgeçmesini ister. Paşanın kullandığı ifadeler şöyledir: "Sen asker değil misin? Ben sana emrediyorum. Şimdi söylediklerimi yapmalı, aksi halde sana en şiddetli muameleyi yaparım" (Cemal Paşa, 1959: 43). Sadrazamın bu emriyle teessür içinde kalan Cemal Paşa, istemeye istemeye Kamil Paşa'ya yaptığı tebligatı geri çekmek zorunda kalır (Cemal Paşa, 1959: 41-7). Gerilimin suikasttan çok daha önceye dayandığı ifade edilmiştir (Ahmad, 2004: 99).

Bab-ı Ali Baskını sonrası kurulan kabine üyelerinin tamamının İTC çevresine ait olduğundan daha önce bahsetmiştik. Ancak deneyim ve rütbe eksikliği nedeniyle asıl İTC kadroları kilit rollere gelememiş, Harbiye Nazırlığı, Sadrazamlık gibi kilit konumlar, İTC çevresinde olan ama partinin çekirdek kadrosundan olmayan bu kişilere geçmişti.

1908 Devrimi'nden sonra askerî olan-olmayan birçok yöntem kullanarak muhaliflerini kademeli olarak tasfiye eden ve bu tasfiyeye ilk önce kendisine uzak durandan başlayan İTC, kendi dışındakilerin tasfiyesini hallettikten sonra, mutlak iktidar için kendisine yakın duran, ama kendinden olmayanların tasfiyesine de girişmiştir. Bu operasyonun ilk halkası, Mahmud Şevket Paşa suikastıdır. Suikastı kimin gerçekleştirdiği, onları kimlerin yönettiği belli olmasa da, bu eylem, iki yönden İTC'nin işine yaramıştır. "(Babı Ali Darbesi'nden sonra) Talat Paşa'nın Dâhiliye Nazırlığı'na getirildiği andan itibaren İ.T. hükümet düzeyinde kontrolü ele almış, ancak tam ve doğrudan iktidar devri, 11 Haziran 1913'te Mahmud Şevket Paşa'nın katlinden sonra kurulan Said Halim Paşa hükümetiyle başlamıştır" (Birinci, 1990: 32). Bu suikasttan sonra, ilk olarak Cemiyet'e mesafeli duran ve onlar için sürekli sorun çıkaran Sadrazam devreden çıkarıldı, ikinci olarak, muhaliflere karşı toplu bir tasfiye operasyonunun önü açılmış oldu. İçlerinde Salih Paşa ve Prens Sabahattin de olmak üzere 16 kişi idama mahkûm edildi (Moreau, 2010: 225). Üst kadrolardan azımsanmayacak kişi dâhil olmak üzere birçok muhalif tutuklanmış ve Sinop'a sürülmüştür. Kuran'ın ifadesiyle Sinop, Abdülhamid döneminin Fizan'ına dönmüştür (Kuran, 2000: 401-8).

Suikastın gerçekleşmesinden sonra oluşturulan yeni kabinede sadrazamlığa Said Halim Paşa getirildi. Böylece ilk defa bir İTC mensubu sadrazam olmuştur (Alkan, 2001: 218). İTC'nin bütün iktidarı eline alması bu suikasttan sonra olabilmiştir (Turfan, 2005: 372).

Çekirdek kadrosu subaylardan oluşan İTC iktidarı tümüyle ele geçirir geçirmez, ordu üzerine yeni bir dönüşüm planı uygulamaya koydu. Bu dönü-

şümün ilk ve en önemli ayağı, yine bir karşıt subay tasfiyesidir. Bu doğrultuda 1914 Ocak ayında 1.100 subay ordudan çıkarıldı (Sanders, 2007: 31). Ordudan tasfiye bununla sınırlı kalmamıştır ve Birinci Dünya Savaşı süresince devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda, İTC mensubu olmayan subaylar –İTC'li olmayıp da ona biat edenler de dahil olmak üzere– bazı istisnalar dışında ordunun orta ve üst rütbelerinden ayıklanmıştır.

Bu konuda savaş esnasında cephe hattından iki örnek verilebilir. İlki, Sarıkamış Cephesi'nden Albay Arif Baytın'ın günlüklerinde yazılıdır. Cephedeki Kolordu Komutanlarından Ahmet Fevzi Paşa, cephede herhangi bir askerî vasfı olmamasına rağmen kolorduda İTC'nin siyasi komiseri olan Bahaeddin Şakir'in de bulunduğu bir toplantıda Osmanlı'nın savaşa giriş yöntemini eleştiren bir ifade kullanmış, bu ifade nedeniyle Bahaeddin Şakir, Paşa'nın görevden uzaklaştırılmasını sağlamıştır (Baytın, 2007: 73-5). İkinci örnek yine Sarıkamış Cephesi'ndendir. Cephe muharebeleri başladığında Ordu Komutanı olan Hasan İzzet Paşa, onun altında çalışan bir subayın ifadesiyle "fırka (İTC) mensubu olmadığı halde hükümet fırka elinde olduğu için İttihat ve Terakki'ye karşı başı eğikti. Onların direktifleri dışında iş yapmaktan çekinirdi. Kendisinden kıdemli olan veya kendisiyle aynı rütbedeki komutanlara emirlerini şiddetle yaptırır, fakat İttihat ve Terakki Fırkası murahhası olan birisini kendi amiri olarak görür, ondan emir almaya koşardı" (Yergök, 2007: 121). Yergök'e göre cephede yenilginin başlamasının sebebi de budur. Hasan İzzet Paşa, ordunun ve savaşın yasalarına göre hareket etmek yerine İTC'nin ve onun asker olmayan siyasi komiserinin direktifleri doğrultusunda hareket etmiştir. "İşte Hasan İzzet Paşa'nın en büyük yanlışı budur. İttihatçılar etki etmeselerdi, yahut Hasan İzzet Paşa İstanbul'dan korkmayacak İttihatçı murahhasın orduya burnunu sokmasını önleseydi bu yanlış yapılmamış olacaktı" (Yergök, 2007: 121). İTC'nin sözünden çıkmamasına rağmen Cemiyet mensubiyetinin olmaması Hasan İzzet Paşa'nın görevden el çektirilmesinin sebeplerinden biri olmuş ve onun yerine 3. Ordu Komutanlığı'nı Enver Paşa üzerine almıştır.

Birinci Dünya Savaşı ve İTC'nin ekonomik alanı yeniden yapılandırması

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girişinin değişik sebepleri olabilir. Ancak muhtemelen bu sebeplerin en önemlilerinden biri, İTC'nin bürokrasi ve ordu alanındaki tahakkümünü ekonomik alana da taşımak istemesidir. Bu konuda Kıvılcımlı'nın yaptığı tespit ilginçtir. O Müslüman burjuvazinin Osmanlı sermaye birikiminin kendi lehlerine el değişmesine yol açmak için savaşa girişi teşvik ettiğini belirtir. Hatta İttihat ve Terakki'nin triosun-

dan olan Talat Bey, bunu açıkça ifade eder: “Her savaşta Türk olmayan elemanlar zenginlik sahibi oluyorlardı; vatandaşlar ise, insanca zaiyat verdikten başka, fakirlik ve zaruretle de dövüşüyorlardı. Bu bakımdan, yurttaşları ticarete teşvik etmek ve kendilerine kolaylık göstermek gerekli görüldü” (akt. Kıvılcımlı, 1974: 135). Kıvılcımlı, Osmanlı’nın savaşa girişinin sınıfsal sebeplerini üç maddeyle açıklar. İlk olarak, kapitülasyonlar nedeniyle Osmanlı ticaret piyasasının yabancı mallarla dolu olduğunu ve Müslüman girişimcinin bu mallarla rekabet etmek zorunda kaldığını yazar. Bu rekabet, Müslüman girişimcinin kâr marjını sınırlamaktadır ve ülkenin Birinci Dünya Savaşı’na girmesi ve kapitülasyonların kaldırılması nedeniyle iç piyasa tamamen Müslüman girişimcinin insafına kalır. İkinci olarak savaşın kaotik ortamı, cephe gerisinde yapılacak ekonomik vurgunları perdeleyecek bir işlev görür. Böylece devletin teşvik ve himaye ettiği şirketler açısından, barış zamanlarında olamayacak kazanç yükselişleri yaşanır. Üçüncü olarak, ancak bir savaş ortamında sermaye el değiştirebileceğinden, bu savaş, Osmanlı topraklarında sermayenin büyük kısmını ellerinde bulunduran gayrimüslimlerin tasfiyesi ve bunların sahip olduklarının da Müslüman girişimciye aktarılmasını sağlamıştır (Kıvılcımlı, 1974: 137). Aynı görüşler, daha akademik bir üslupla Keyder tarafından da ifade edilmektedir. Ona göre:

> “İttihatçıların bir Müslüman burjuva yaratma çabaları özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında ve kapitülasyonların kaldırılması sonucu belli bir başarıya ulaşmıştı. Bu ilk hız, Rumlar ve Ermeniler sahneden çekildiğinde Müslümanların rollerin çoğunu üstlenebilmelerine yetecek örgütsel yetenek birikimine yol açmış olmalı. Maddi birikim açısından, Ermeni tehciri, Rumların ülkeden ayrılması ve nüfus mübadelesi çifte önem taşıyordu: Bu sayede ortaya çıkan olanaklarla beraber, oluşma sürecindeki Müslüman burjuvazi 1914-23 dönemindeki birikimi kullanarak Cumhuriyet’in ilk yıllarında daha fazla kâr elde etme ve genişleme fırsatını bulmuştu”(Keyder, 1993: 132).

Bu satırlar, Osmanlı Devleti’nin savaşa girişinin, Ermeni tehciri ve Rum mübadelesinin sınıfsal sebeplerini açık bir şekilde vermektedir. Edebiyat alanında çokça işlenen ve Birinci Dünya Savaşı dönemi bürokratlarından Abdulkadir Kemali Bey’in anılarında yazılanlar, yukarıdakini desteklemektedir. Kemal Tahir’in *Bir Mülkiyet Kalesi* isimli romanında şöyle bir bölüm geçer:

> “Bizim istediğimiz harplerin kıtlığına kıran mı girdi? Gücü gücüne yeten dünyası bu dünya! Asıl muharebeyi seferberlikte biz İngiliz’le yapmadık ki... Asıl meydan muharebesi İstanbul’un içinde oldu. Zenginle fakir arasında... Zenginler harpten Karun olarak çıktı. Fukaralar evlatlarını, kocalarını, kardeşlerini kaybettiler. Fazladan evlerinde iki tencere varsa birisini, iki yatak

> varsa birisini ve de namuslarını kaybettiler. Bizim zenginler kimi soydu da kazandı? Kendi fukaramızı soydu. Kimin gözü önünde? Düşmanı Çanakkale'de dört buçuk sene tutan Hükümet üç tane zenginin hakkından neden gelemedi, haydi bil bakalım? Yağmaya ortaktı da ondan gelemedi. Kötü bir eşkıyalık... Kötü bir eşkıyalık da değil, düpedüz namussuzluk. Eskiden namuslu eşkıyalar, zenginden alır, fukaraya verirmiş... Harpteki hükümet de eşkıya ama, fakirden cebren alıp zengine veren eşkıya" (Tahir, 1982: 298).

Tahir, *Köyün Kamburu*'nda da Çorum'un bir köyündeki Çalık Hafız isimli bir savaş zenginini tasvir etmektedir:

> "Bunlar (dükkânda satılan mallar) askeriye deposunu gizlice soyan Ambar kumandanı Kolağası Jurnalci Celil rezilinden...
>
> Suç, Hürriyette askerlikten kovulan Celil alçağında değil, yedi krala harp açıp amansız kalınca yeniden rütbe verip onu askere alanlarda... Kolağası Celil, kasabada duyulacağından korktuğu için köy çerçisiyle iş yapmayı uygun buluyordu.
>
> Kahveyle şekerin arkasından askerin kaput bezleri, eski, yeni battaniyeleri, hastanede ölenlerden kalma elbiselerle iç çamaşırlar da Narlıca'nın Hafız çerçisine gelmeye başladı. Daha arkadan mermi kaçakçılığı alıp yürüdü. Öyle ki üç aya varmadan her çeşit silahın cephanesini köylü, eşkıya Çalık'tan alır oldu.
>
> Hafız ayrıca topladığı yağların içlerine kaya tuzu, erimiş içyağı, mısır unu karıştırıp hastaneye, Sivas'ın askeriye tüccarlarına ateş pahasına satıyor, yağdan başka, tenekelerle kavurma, pekmez, hoşaflık kuru üzüm yetiştiriyordu" (Tahir, 2006: 335).

Tahir'in ifadelerinden, savaşın bazı kesimler için nasıl bir kazanç kapısı yarattığını açıkça göstermektedir. Bu meseleye değinen diğer bir yazar da Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur. *Kiralık Konak* isimli eserinin bir yerinde Birinci Dünya Savaşı zenginlerinin köksüz, yeni türemiş durumlarına değinir. "Almanya'da bile... Lakin azizim, orada para yapanlar böyle ciğeri beş para etmez adamlar değildir. Çekirdekten yetişmiş işadamlarıdır, parayı yaparlar, tutmasını da bilirler; fakat bunun gibiler... Bunlar (savaş zenginleri) yaptıkları işin farkında bile değillerdir, yarın farkına bile varmaksızın ellerine servet namına ne geçtiyse hep birden kaybediverecekler" (Karaosmanoğlu, 1997: 228).

Bu satırlar, savaşı fırsat bilen Müslüman burjuvazinin halkı nasıl sömürdüğünü resmetmektedir. İttihat ve Terakki'nin çoğu kadrosu bu sömürüden elde edilen kâra ortaktır. Müslüman burjuvazinin yaptığı savaş vurgununun spesifik bir örneğini savaş esnasında devlet memuru olarak çalışan Abdulka-

dir Kemali Bey anılarında aktarmaktadır. Bu örnekte seferberlik bahane edilerek Bilecik'te yoksul insanların bir sermayedarın hizmetine –parasız– koşulduğu, bu işin de İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle bağlantılı yapıldığı gösterilmektedir. Kemali Bey'in anısı, başka biriyle diyalogla başlamaktadır:

> "Hükümetten neden memnun değilsiniz? – 'Birçok meseleden, fakat bilhassa erzak rezaletinden' dediler. 'Erzak rezaleti nedir?' 'Seferberlik başlangıcından beri sen muhtelif cephelerde dolaşıyorsun, ama cephelerde olup bitenden haberin yok!' 'Mesela?' 'Hikâyeye ne lüzum var. Haydi, birlikte gidelim. Askerî iaşe ambarının önünde duran arabaları gör. Bir de o arabaların sürücüleri olan insanlara sor ki, ne vakitten beri Bursa'ya tahıl naklederler de beş para ücret almazlar.' Ben hayretler içinde kalmıştım. Hakikaten durumun bu hale geldiğinden haberdar değildim. Ambarların önünde altmışı aşkın öküz arabası sıralanmış, tartılan buğday çuvallarının yüklenmesini bekliyorlardı. Bu arabaların başında yedi, sekiz, on yaşlarında kız, oğlan çocukları, ihtiyar, genç kadınlar ve hayatın sillesiyle belleri bükülmüş, kim bilir kaç yavrusunun şehit künyesini alarak çöken analar ve babalar düşünceye dalmışlardı. Yanlarına yaklaştım, birer birer sordum. 'Ne vakitten beri tahıl nakledersiniz, kaç para alırsınız? Sizi zorla mı getirdiler?' Hayatta oldukça unutamayacağım bir felaket tablosu karşısında kaldığım o saati, insanlara bildirmekle, bu günlere ait nice felaketlerin hatırlanmasına ve bunları yapanların unutulmamasına vesile olacağımdan dolayı memnunum" (Abdulkadir Kemali Bey, 2009: 194-5).

Kemali Bey, gördüğü bu manzarayı kaymakamla görüşmeye gider. Kaymakama:

> "Kazada askerî idarenin zulmü var, bunu engelle Kaymakam Bey' dedim. Kaymakam kimsenin duymaması için yavaşça, 'Bu tahıllar, Vali Bey'in kardeşi yüzbaşı emeklisi (...) Bey hesabına gidiyor...Vali Bey de kim bilir misiniz? Bu millete hürriyet getirdiğini söyleyen kurmay binbaşısı ve kaymakam Arnavut (...) Bey, kardeşi de (...) Bey. Bu da istihkâm kaymakamıymış... İttihat ve Terakki Bursa merkez yönetimine mensup, Bursa jandarma yüzbaşılarından Arnavut Tevfik Efendi, bu iaşe sevkiyatının tek amiridir. Valinin bize verdiği emir, bu yüzbaşının işine kesinlikle karışılmayacak ve lüzumu halinde bütün kuvvetimizle yüzbaşıya yardım edilecektir" (Abdulkadir Kemali Bey, 2009: 196).

Bu yazılanlar, seferberlik bahanesiyle İttihat ve Terakki üyeleriyle Müslüman sermayedarların nasıl ittifak halinde halkı sömürdüğünün göstergesidir. Yine Kemali Bey'in yazdıklarından İttihat ve Terakki'nin bu soygun sisteminin ucunda, bucağında, kenarında değil, tam merkezinde olduğunu göstermektedir. Kemali Bey şöyle devam eder: "Şimdi bu yüzbaşı Tevfik

Efendi'nin, o Beyşehir'in bağlı olduğu Bilecik vilayetinde jandarma alay kumandanı ve rütbesinin hiç harp görmediği halde sevgili Osmanlı ordusuna kaymakam olduğunu söylersem, benim günahlarım hakkında yeterli derecede bilgi edinilmiş olur. Ama daha bitmedi... Bu Tevfik Bey'in (İTC) genel merkez üyelerinden Rıza Bey'in kayınbiraderi, meşhur Cebel-i Bereket eski mebusu, Abdülhamid'in Alatini Köşkü'nde muhafızı, Serbest Fırka genel merkez üyelerinden ve yine bilmem nerenin Türk mebusu Miralay Rasim Bey'in kardeşi olduğunu söylemekle, vatan ve millet namına kimlerle güreştiğimi anlatmış olurum" (Abdulkadir Kemali Bey, 2009: 198)..

Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı gibi askerî bir operasyonun geri cephesi diye tabir edebileceğimiz ekonomik alanda iki büyük dönüşüm yaşanmıştır. İlki, sermayeyi elinde bulunduran gayrimüslimler tasfiye edilmiş, ikincisi de, İTC'nin ekonomik alandaki ajanları olan milli, Müslüman burjuvazinin oluşturulmasında önemli bir mesafe kaydedilmiştir. Seferberlik hazırlıkları, ordunun iaşesi gibi tamamen askerlik ve savaşla bağlantılı meseleler, ekonomik alanın dönüşümüne yol açmıştır.

Sonuç

Savaş, askerlik ve politika arasındaki bağın derin olduğu kesindir. Bu nedenle de Clausewitz gibi askerî bir yazar savaş ve politika arasında bir süreklilik görmektedir. Ona göre "Savaş sadece politik ilişkilerin bir bölümü; dolayısıyla politik ilişkilerden hiçbir şekilde bağımsız değildir" (Clausewitz, 2007: 720). Yani savaş, masa başında çözülemeyen siyasal meseleleri çözmek için askerî unsurların devreye girmesidir. Dolayısıyla politik alanda sonuç alma amaçlı olarak uygulanan siyasal şiddeti sırf simgesel bir mesele olarak almak yanlıştır. Askerî yöntemler, savaş ve ordu bu nedenle her daim siyasal şiddetin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Nitekim Türkiye'de ve dünyanın her yerinde siyasal alan üzerinde hâkimiyet kurmak isteyenlerin işe ilk önce ordu üzerinde hâkimiyet kurmaktan başlamaları şaşırtıcı değildir. Silahlı kuvvetler üzerinde tahakküm kurmak, toplumun diğer kesimleri üzerindeki tahakkümü kolaylaştırmaktadır. Ne var ki siyasal kuvvetlerin askerî alan üzerindeki mücadelesi yalnızca silahlı kuvvetlerin ele geçirilmesi anlamında değildir. Savaş dediğimiz olgunun kendisi, başlı başına politik alanın dizayn edilmesine, yeni ekonomik sınıfların oluşturulmasına ve mülkiyetle bürokrasinin dönüştürülmesine yol açabilir.

Osmanlı Devleti'nin 1908-1918 arasındaki on yıllık dönemine damga vurmuş olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarını pekiştirmek için kullandığı yöntemlerde askerî unsurların önemli payı vardır. Yani İTC, devlet aygıtı ve ordu içindeki konumunu güçlendirmek için savaş, ayaklanma - ayak-

lanma bastırma, suikastlar gibi askerî yöntemlere sıkça başvurmuştur. Dolayısıyla, İTC'nin siyasal hamlelerinin askerî alanla bağlantısı, böylesi bir çok yönlülük sergilemektedir. Bir yandan ordu ele geçirilmeye çalışılırken, öte yandan darbe, savaş, ayaklanma bastırma ve suikastlarla siyasal, bürokratik ve ekonomik alanları dönüştürmüştür. Nitekim askerî yöntemler, İTC'nin siyasal alan üzerinde tahakküm kurarken uyguladığı siyasal şiddetin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Hatta kurucu kadro ve üyelerinin çoğunun subay olması nedeniyle, askerî yöntemler ile siyasal şiddet arasında kurduğu ilişkinin diğer ülkelere nazaran daha sıkı olduğu söylenebilir.

İTC'nin siyasal alanda etkinlik kazanmaya başladığı 1908 Devrimi, siyasal alana etkisi olan bariz bir askerî operasyondur. Bu süreci takip eden 31 Mart Ayaklanması'nın bastırılması, Balkan Savaşları, Bab-ı Ali Baskını, Mahmud Şevket Paşa'nın katli sonrasında gerçekleşen tutuklamalar ve en nihayetinde Birinci Dünya Savaşı da askerî operasyonlardır ve bu operasyonlar, siyasal alanın İTC'nin ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürülmesinde belirleyici rol oynamışlardır.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, II, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.

Abdulkadir Kemali Bey, *Abdulkadir Kemali Bey'in Anıları*, yay. haz. Işık Öğütçü, Everest Yay., İstanbul, 2009.

Abdurrahman Nafiz, Kiramettin, *1912-1913 Balkan Savaşı'nda İşkodra Savunması* I ve II. Cilt, yay. haz. M. Özdemir ve diğ., Genelkurmay Başkanlığı ATASE Yay., Ankara, 2007.

Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914*, çev. N. Yavuz, Kaynak Yay., İstanbul, 2004.

Alkan, Ahmet T., *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001.

Apak, R., *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Atilhan, C. R., *31 Mart Faciası*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1969.

Aydemir, Ş.S., *Makedonya'dan Orta Asya'ya - Enver Paşa 1908/1914,* Cilt II, Remzi Kitabevi, İstanbul. 1971.

—, *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa,* Cilt I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972a.

Baytın, Arif, *İlk Dünya Harbi'nde Kafkas Cephesi - Sessiz Ölüm/Sarıkamış Günlüğü*, yay. haz. İ. Dervişoğlu, Yeditepe Yay., İstanbul, 2007.

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası,* Dergâh Yay., İstanbul, 1990.

—, *Tarih Yolunda*, Dergâh Yay., İstanbul, 2001.

Cemal Paşa, *Hatıratım* yay. haz. B. Cemal, M. Sıralar Matbaası, İstanbul, 1959.

Clausewitz, Carl Von, *Savaş Üzerine*, çev. S. Koçak, Doruk Yay., İstanbul, 2008.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kiralık Konak*, haz. A. Özkırımlı, İletişim Yay., İstanbul, 1997.

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yay., İstanbul, 1993.

Kıvılcımlı, Hikmet, *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi*, Tarih ve Devrim Yay., İstanbul, 1974.

Kuran, Ahmet B., *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Kaynak Yay., İstanbul, 2000.

Mahmud Muhtar Paşa, *Maziye Bir Nazar*, yay. haz. E. Kılınç, Ötüken Yay., İstanbul, 1999.

—, *Balkan Savaşı - Üçüncü Kolordu'nun ve İkinci Doğu Ordusu'nun Muharebeleri*, Güncel Yay., İstanbul, 2003.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim Yay., İstanbul, 1996.

Moreau, O., *Reformlar Çağında Osmanlı İmparatorluğu - Askerî 'Yeni Düzen'in İnsanları ve Fikirleri 1826-1914*, çev. I. Ergüden, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2010.

Sanders, Liman von, *Türkiye'de Beş Sene*, çev. Osmanlı Genelkurmayı Askerî Tarih Encümeni Tercüme Heyeti, yay. haz. M. Albayrak, Yeditepe Yay., İstanbul, 2007.

Tahir, Kemal, *Bir Mülkiyet Kalesi*, Tekin Yay., İstanbul, 1982.

—, *Köyün Kamburu*, İthaki Yay., İstanbul, 2006.

Turan, Mustafa, *Taşkışla'da 31 Mart*, Aykurt Neşriyatı, İstanbul, 1964.

Turfan, Naim, *Jön Türklerin Yükselişi*, Alkım Yay., İstanbul, 2005.

Yergök, Ziya, *Sarıkamış'tan Esarete 1915-1920*, yay. haz. S. Önal, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

Zürcher, Eric J., *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. S. Gönen, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

VARLIK VE YOKLUK KISKACINDA ERMENİLER: 1915 ERMENİ KIRIMI'NIN EKONOMİK ŞİDDET BOYUTU*

ÜMİT KURT

1915 yılında sürgün edilen Ermenilerin geride bıraktıkları malların idaresi için gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde, bir dizi kanun ve kararname çıkartılmıştır. 1915'te sürgün ve katliama maruz kalan Osmanlı Ermeni vatandaşlarının sürgün edilmeden önce sahip oldukları taşınır ve taşınmaz malları el değiştirmiştir. Osmanlı Ermenilerine ait olan mal ve mülk önce İttihat ve Terakki iktidarının ve daha sonra Cumhuriyet rejimi kadrolarının çıkardığı bir dizi kanun, tüzük ve diğer hukuki düzenlemeler aracılığıyla kitabına ve "hukukuna" uydurularak Ermenilerin ellerinden alınmıştır.

Dönemin iktidar partisi olan İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet yönetimine tevarüs eden Ermenileri hem yerinden etme hem de mülksüzleştirme planı devreye sokulurken kullanılan şiddetin en temel aracı bu planı gerçekleştirmeye dönük olarak çıkarılmış hukuksal mevzuattır. Ermenilere yönelik şiddetin ekonomik boyutunu belirlemek ve bu "ekonomik şiddetin" Ermeni Kırımı'nda oynadığı temel ve yapısal parametreyi ortaya koymak bu makalenin ana meramıdır.

Esas itibariyle, burada ekonomik şiddetten kasıt tehcir edilen ve zorla yerlerinden çıkartılan Ermenilerin geri bırakmak zorunda kaldıkları taşınır ve taşınmaz mallara mevcut hukuk sisteminin bütün enstrümanlarından yararlanılarak el konulması suretiyle bu topluluğu varlık statüsünden *yokluk* statüsüne düşürmektir. Aynı süreç Nazi Almanya'sında ve Hitler ordularının iş-

(*) Bu makalenin yazımında büyük ölçüde Taner Akçam ile birlikte kaleme aldığımız ve İletişim Yayınları tarafından Kasım 2012 tarihinde yayımlanan *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* başlıklı kitaptan yararlanılmıştır. Değerli katkıları ve yorumları için Taner Akçam'a müteşekkirim. Yine makaleye getirdikleri ufuk açıcı eleştiri, değerlendirme ve müdahaleleri için Güney Çeğin'e ve İbrahim Şirin'e teşekkür borçluyum.

gal ettiği Avrupa'daki birçok ülkede yaşayan Yahudilerin mallarının ve ellerinde bulunan bütün servetin ve gelirin yine 'kanun' ve 'hukuk' yoluyla Nazi Almanya'sının kasasına aktarılması; bu sayede savaşın finanse edilmesi ve bu rejime destek veren merkezî ve yerel aktörlere ve Aryan ırkına mensup toplumsal kesimlere dağıtılması şeklinde meydana gelmiştir.[1] Yahudiler, Alman vatandaşlığından çıkarılmak suretiyle "sivil ölü" [*civilian death*] statüsüne indirgenmiş yani hukuken yok sayılmışlardır.[2]

Makale'de resmî Türk tarih yazımının *Emval-i Metruke* [*Terk Edilmiş Mallar*] olarak kodifiye ettiği Ermeni mallarına ilişkin çıkartılan kanunlar, kanun hükmünde kararnameler, tüzükler ve diğer hukuki düzenlemelerin analizi yapılacak ve bir anlamda bu hukuksal metinlerin "ruhu" açıklanmaya çalışılacaktır. İttihat ve Terakki iktidarından Cumhuriyet rejiminin kuruluşu sırasında ve sonrası dönemde çıkarılan kanunların analizine yer verilecektir. Lozan Barış Antlaşması üzerinde özellikle durulacak ve bu antlaşmanın gerek Ermeni gerekse de Rum mallarının tasfiyesinde oynadığı rol tartışılacak ve bu antlaşmanın müzakere edildiği ve yürürlüğe girdiği tarihten önce ve sonrasında Türkiye'de çıkartılan kanunlar da yine irdelenecektir. Bu hukuksal metinlerin diline, içeriğine ve ruhuna sinmiş olan "hukuksal şiddet"in ekonomik çarpanlarının Ermenilerin tehciri ve katliamında oynadığı yapısal rolün irdelenmesi makalenin bir diğer kalkış noktasıdır.

Merkezî tez, Emval-i Metruke kanunlarının 1915 Ermeni soykırımının ve bugünkü hukuk sisteminin yapısal bir unsuru olduğu ve bu kanunlara göre Ermenilerin malları üzerindeki haklarını hâlâ korumaya devam ettikleridir. İlgili kanun ve yönetmeliklerin büyük bir çoğunluğu Cumhuriyet döneminde çıkartılmıştır. Cumhuriyet ve onun hukuk sistemi, bir anlamda Ermeni kültürel, sosyal ve ekonomik zenginliğine el konulması, Ermeni varlığının ortadan kaldırılması gerçekliği üzerine inşa edilmiştir.

Emval-i Metruke Kanunları, "normal ve sıradan" görülen ve öyle algılanan kanunlardır. Bu nitelikleri itibarıyla varlıkları hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Onların "doğal sayılması" tüm bir Cumhuriyet tarihi boyunca Ermeni soykırımının niçin yok sayıldığının da cevabıdır. Çünkü bu "normallik", yok sayma ile eş anlamlıdır. Türkiye, bir varlığın –genel olarak Hıristiyan özel olarak Ermeni varlığının– bir yokluk haline çevrilmesi üzerine kurulmuştur.

1 Bu konu ile ilgili muazzam bir literatür bulunmaktadır. Müstakilen literatürdeki önemli birkaç eser için bkz. Götz Ally, *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State,* Metropolitan Books, New York, 2006; Yitzhak Arad, "Plunder of Jewish Property in the Nazi Occupied Areas of the Soviet Union", *Yad Vashem Studies* XXI, 2000: 109-148; A. Barkai, *From Boycott to Annihilation: The Economic Struggle of German Jews 1933-1945* University Press of New England, Hanover, NH, 1989; Martin Dean, *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945,* Cambridge University Press, 2008.

2 Ernest Fraenkel, *The Dual State: A Contribution To The Theory Of Dictatorship,* The Lawbook Exchange, Ltd.; yeni baskı, 2006.

Cumhuriyet, Hıristiyanların varlığının yokluk haline getirilmesi yani bir varlığın yokluk üzerine inşa edilmesidir. Ülkemizde 'Ermeni sorunu' olarak adlandırılan konunun esas olarak ulusal güvenlik sorunu olarak ele alınmasının nedeni budur. Konuyu hatırlatma veya üzerine açık tartışmaya çağrı bile ulusal varlığa ve ulusal güvenliğe yönelik bir tehdit olarak algılanır. Örneğin Milli Güvenlik Konseyi'nin, 2006 yılında 1915 dönemini de kapsayan tapu kayıtlarının arşivlere devredilmesi ve araştırmacıların hizmetine sunulması ulusal güvenliğe aykırı bulunduğu için yasaklanmıştır.[3] Bu örneğin gösterdiği gerçek çok basittir; kendi varlığımızı, diğerinin yokluğu üzerine kurduğumuz için, bu varlık üzerine her konuşma bize ürküntü ve korku vermektedir. Ülkemizde Ermeni sorunu üzerine konuşmanın ana zorluğu bu varlık-yokluk ikileminde yatar.

Hıristiyan-Ermeni varlığını yok etmeyi kurumsallaştırmak ise birçok başka şeyin yanında, esas olarak Emval-i Metruke Kanunları ile gerçekleştirilmiştir. Bu kanunlar soykırımın yapısal unsurudurlar ve Cumhuriyet dönemi hukuk sisteminin esasa ilişkin unsurlarından birisidir. Bu nedenle Cumhuriyetin, soykırımı kendi yapısal temeli haline getirmiş bir rejim olduğundan söz ediyoruz. Bu da, bir hukuk sistemi olarak Cumhuriyet ile soykırım arasındaki ilişkiye yeni bir gözle bakmamız gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Bu makalede yapılan budur.

Ekonomik şiddetin fiziksel ve çıplak şiddet gösterilerine dayanması gerekmez. Şiddet'i kullanma tekelini elinde bulunduran yasal bir aygıt olarak devlet ve bu devletin bürokratik aygıtları belirli bir topluluğun ekonomik yaşam koşullarını ortadan kaldırarak da şiddet uygulayabilir. Üstelik burada kullanılan şiddet hem hukuksal bir zeminden hem de politik bir gayeden doğar. Dolayısıyla ekonomik şiddet aslında politik ve egemen olan iktidarın tekelinde bulunan hukuk sisteminin yarattığı şiddet ile doğrudan ilintilidir. Egemen, şiddet kurucu ve yapıcı bir 'hukuki' entite olarak devlet, aynı zamanda kanunun gücüne dayanarak şiddet uygular.

Dolayısıyla şiddet olgusu aynı zamanda bir devletin bütün hukuki mevzuatına sinmiş ve ona mündemiç bir hale gelmiştir. Kanun koyucu ve kurucu olmak aynı zamanda şiddet kurucu olmayı da beraberinde getirir. Kanunlar, şiddet kullanma tekelini elinde bulunduran devletin bürokratik ve ideolojik aygıtları olarak da işlev görürler. Bu durumda değişik ve farklı çıkarlara sahip olan sınıfların kendi sınıfsal çıkarlarını gerçekleştirmeye çalıştığı bir mücadele alanı olarak devlet, bu mücadeleden galip gelen egemen sınıfın temsilcisi olur. Böylece askerî, siyasi, dinî veya ekonomik sınıflar ve/veya

3 *Hürriyet*, 19 Eylül 2006, www.hurriyet.com.tr/gundem/5109117_p.asp ve *Radikal*, 20 Eylül 2006, www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=199165, ayrıca bkz. http://bianet.org/bianet/bianet/85432-osmanli-arsivleri-acilirsa-resmi-tez-zayiflar, giriş 8 Mayıs 2012.

elitler de şiddet araçlarıyla donatılmış olurlar. Bu elitler sahip oldukları güçten dolayı zaten ayrıcalıklarla donatılmıştır. Bunlar kendi çıkarlarına hizmet edebilecek her türlü kaynağa ulaşmak bakımından muktedirlerdir. Dolayısıyla şiddet, aynı zamanda devlet ve toplumun değişik çıkar sahibi kesimleri arasındaki girift ilişkinin kriztalize edilmesi bakımından da üzerinde önemle durulması gereken bir olgu ve insanlık durumdur (*human condition*).

Bir topluluktaki belirli bir unsurun ekonomik olarak varoluş temellerini ortadan kaldırmak aynı zamanda bu unsuru siyaseten hiçlik/yokluk derekesine de indirir. 1915'te Ermenilere yönelik şiddet gösterilerinin ve katliamların toplumsal rıza ve destek mekanizmaları üretmesinde ve bu bağlamda Ermenilerin yok oluş sürecine bilhassa Sünni Müslüman yerel elitlerin ve sınıfların katılımında Ermenilerin sahip oldukları malları ve serveti edinme motivasyonunun payı azımsanmayacak bir öneme sahiptir. Dolayısıyla ekonomik motivasyonun sürgün edilen Ermenilere yönelik şiddet gösterilerindeki etkisi ekonominin Türkleştirilmesi, milli ve Müslüman bir burjuvazi yaratma idealinde tezahür eder. Bu politik ve hukuki şiddetin içeriği ve doğasının ekonomik bir boyut kazanması ve katliamların arka planında böyle bir örüntünün varlığı altı çizilmesi gereken tarihsel bir olgudur.

Bunun izdüşümlerini İttihat ve Terakki iktidarının Ermeni tehciri ve Kırımı'na dönük aldığı merkezî kararlara verilen toplumsal destek ve sosyal rıza mekanizmalarında görebilmek mümkündür. Ekonomik çıkar, şiddetin tonlarını ve kiplerini de belirlemiştir. Toplumsal destek ayakları ekonomik bir motivasyon üzerinden şekillenir. Yalnız burada Ermenilerin siyasi, hukuki, ekonomik ve kültürel varlığını ortadan kaldırmakla onların mal ve servetine el koymak arasında doğrusal bir illiyet bağı kurmamak gerekir. Zira, ekonomik motivasyon politik ve ideolojik bir kararın yarattığı kanaldan girerek kendisine bir damar bulmuştur. Bu anlamda Ermenilerin yokluk durumuna düşürülmesi esas itibariyle politik ve ideolojik bir hedeftir. Emval-i Metruke Kanunları ve bunun etrafındaki bütün bir hukuki mevzuat sonucunda Ermenilerin mal ve mülklerine el koymak bu politik ve ideoloji temelli kararın bir sonucudur.

* * *

Raphael Lemkin, soykırım kavramını ilk defa olarak, 1944 yılında, *Axis Rule of Occupied Europe* (*İşgal Edilmiş Avrupa'da Mihver* [*kuvvetleri*] *Yönetimi*) adlı kitabında tanıttı.[4] Kitap, 13 Mart 1938 ile 13 Kasım 1942 arasında Nazi işgali altındaki 17 ayrı bölge ve devletin yönetimi ile ilgili 334 kanun, kararname ve yönetmeliğin derlenmesinden oluşuyordu. Yani Lemkin, soy-

4 Rafael Lemkin, *Axis Rule of Occupied Europe*, *Laws Of Occupation, Analysis Of Government, Proposals For Redress,* Carnegie Endowment, Washington, 1944.

kırım kavramını, işkence, zulüm, yakma-yıkma ve toplu katletme gibi tüm soykırımlarda gözlenen barbarlık gösterileri ile birlikte değil, hukuk metinlerini aktardığı ve analiz ettiği bir kitapta tanıtmaktadır. Önemi nedeniyle, altını tekrar çizmek gerekir. Lemkin, kitabın yazımını tamamladığı 1943 yılında Nazi Almanya'sının işlediği tüm cinayetleri biliyordu. Ama soykırım kavramını, bu cinayetlerin anlatıldığı bir çerçeve içinde sunmadı. Aksine belki de savaş mantığı içinde "normal" telakki edilebilecek, işgal edilen bölgelerin nasıl yönetileceği ile ilgili olarak yayınlanmış birtakım kanun ve kararnameler eşliğinde tanıttı.

Bu durumun, soykırımı bugünkü algılayışımızla çok uyuştuğu söylenemez. Genel algıya göre soykırım, normal işleyen bir hukuk sisteminin çökmesi, sistemin "normal" yolundan sapmasının bir ürünüdür. Bu bakışa göre, soykırım "medeniyete" ait kurumların işlemez olması ve bunların yerini "barbarlığın" alması anlamına gelir. Lemkin ise sanki bunun tam aksini söylemekte ve soykırımın, normal ve sıradan kabul edilebilecek hukuk metinleri içinde gizli olduğunu anlatmaktadır. Bunu yaparak, bizlere, soykırımın izini sadece insanlık dışı olarak tanımlanabilecek barbarlık gösterilerinde aramayın, onun izini hukuk metinlerinde sürün, der gibidir.[5]

"Hukuk sisteminin içine yerleşmiş bir olgu olarak soykırım" tanımı bu makalenin merkezî tezlerinden birisidir. Ermeni soykırımı ve Ermenilere karşı uygulanan politik, ideolojik ve ekonomik şiddet, sadece Ermenilere karşı işlenmiş barbarlık gösterilerinde değil, aynı zamanda Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde çıkarılmış bir dizi normal ve sıradan hukuk metinlerinde gizlidir.

Bu minvalde soykırım, sadece fiziki imha anlamına gelmemektedir. Hatta daha ileri giderek iddia edebiliriz ki, Ermenilerin fiziki olarak imha edilip edilmediklerinin bir ayrıntı gibi durduğu bir olgu ile karşı karşıyayız. Sürgün ve imha sürecinde ne kadar Ermeninin ölmüş olduğu veya ne kadarının hayatta kalmış olduğu ikincil bir sorundur; önemli olan, Ermenilerin kadim vatanlarındaki izlerinin tümüyle yok edilmesidir. Talat Paşa'nın 30 Nisan 1916 tarihinde Sis Ermeni Kilisesi ile ilgili olarak Cemal Paşa'ya çekmiş olduğu telgraf bu politikanın en açık ifadesidir; "Esâsen Sis Katogikosluğunun ilgâsından ve ilk sıralarda katogikosun oradan ihrâcından maksad Ermenilerce Kilikya'da pek büyük bir kıymet-i târîhiye ve milliyeyi hâiz bulu-

5 Burada yaptığımız medeniyet ve barbarlık ayırımını Lemkin'in eserlerinde aynen bulmak zordur. Lemkin aslında, soykırımı klasik "medeniyet-barbarlık" ekseninde görmeye daha yatkındır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Michael Freeman, "Genocide, Civilization and Modernity", *The British Journal of Sociology,* 46, no. 2, Haziran 1995: 207-23; Dirk Moses, "Toward a Theory of Critical Genocide Studies", ed. Jacques Semelin, *Online Encyclopedia of Mass Violence* http://www.massviolence.org/IMG/article_PDF/Toward-a-Theory-of-Critical-Genocide-Studies.pdf

nan ve gûyâ Ermeni hükûmetinin en son makarr-ı saltanatı [*karargâh yeri*] olduğu ileri sürülen bu yerin vücûdunu tamâmıyla kaldırmağa ma'tûfdu [*yönelikti*]."[6]

Hukuk bunun için vardır ve Talat Paşa'nın ifadesiyle, her şey Ermeni "vücudu(nu) tamamıyla kaldırma" amacına uygun olarak düzenlenmiştir. Bu anlamda soykırım, işleyen normal hukuk sisteminden sapma değil, bizzat hukuk sisteminin de bir ürünüdür ve onun aracılığı ile uygulanmaya konmuştur. Cumhuriyetin ilk Maliye Bakanı Hasan Fehmi Bey'in, 15 Nisan 1923'te, yeni Emval-i Metruke [Tasfiye] kanunu görüşülürken, "hukuk nazariyati içerisinde kılı kırk yararak" hareket edildiğini söylemesi ve "biz burada iki, üç senedir [20 Nisan 1920 tarihli] Emval-i metruke kanununu esasatı hukukiyemizin en ince ve rakik noktalarını dahi nazarı dikkate almak üzere çıkardık," demesi Hukuk ile soykırım rejimi arasındaki ilişkiyi son derece öz olarak anlatır.[7]

* * *

Lemkin, *Axis Rule of Occupied Europe* adlı eserinde soykırımı, "ulusal grupların zorunlu yaşam temellerini, grubun kendisini imha amacıyla, yıkmaya yönelik farklı eylemlerin koordineli bir planı" olarak tanımlar ve "mülkiyete el konulmasını" bu planlı eylemlerin en önemlilerinden birisi olarak sayar.[8] İmha edilen grupların mallarına el koyma soykırımdan soykırıma farklılık göstermiştir.[9] Osmanlı deneyimi de bu anlamda diğer örneklerden bazı farklılıklar içerir. Bunları iki ayrı düzeyde özetlemek mümkündür. Birincisi, bu süreçte mallarına el konulan bir tek Ermeniler değildir, ikincisi Ermenilerin tümünün mallarına el konmamış, bu işlem sadece tehcire tabi tutulanlara uygulanmıştır.

1913-1918 dönemi boyunca, merkezî bir politikaya bağlı olarak bulundukları yerlerden çıkartılan ve haklarında çıkartılan özel kanunlarla mallarına el konulan iki büyük topluluk vardır; Rumlar ve Ermeniler.[10] Bunlara kar-

6 DH.ŞFR., 68/215, Dâhiliye Nezâreti Emniyeti Umum Müdürlüğünden Dördüncü Ordu Kumandanı Cemal Paşa'ya, 24 Eylül 1332 (7 Ekim 1916) tarihli şifre telgraf.

7 Türkiye Büyük Millet Meclisi (bundan sonra TBMM), *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Cilt 29, Devre 1, İçtima Senesi 3, T.B.M.M. Matbaası, Ankara, 1961, s. 161.

8 Rafael Lemkin, *Axis Rule of Occupied Europe*, *Laws Of Occupation, Analysis Of Government, Proposals For Redress,* The Lawbook Exchange, Clark New Jersey, 2008, s. 79.

9 Yahudi Soykırımı süreci hakkında genel bir özet için bkz. Peter Hayes, "Plunder and Restitution"; Roth, John K., Edward J. Sexton, Hayes, Peter, Theodore Z. Weiss (Ed.), *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2010, s. 540-559.

10 Kanun ve Kararnamelerde Süryaniler ile ilgili özel bir kayıt bulamadık. Süryani mallarına ne yapıldığı konusu, en azından Kanun ve Kararnamelerde açık değildir, bu nedenle bir şey söyleyemiyoruz. Bu nedenle, tüm bir çalışma boyunca Süryanilere değinemedik. Muhtemeldir ki, onların malları da Ermeni malları ile aynı akıbete uğradı ve aynı kanunlar onlara da uygulandı.

şı uygulanan politikalar farklılıklar göstermiştir. Fakat bu farklılık, etnik ve din farklılıkları ekseninde şekillenmemiştir. Aradaki farkı belirleyen İttihat ve Terakki hükümetinin farklı dönem ve durumlarda izlediği değişik politikalardır. İzlenen politika farklılıklarına göre kanun ve kararnamelerde, sadece Rum veya Ermeni ayırımı değil, bu grupların kendi içlerinde de dikkatli ayırımlar yapılmıştır. Önemli olan, hangi grubun, hangi politikanın sonucu olarak yerinden çıkartıldığıdır ve uygulama buna göre farklı olmaktadır.

1915 Mayısı ile birlikte el konulan Ermeni mallarının idaresi söz konusu olunca bu Rum mallarının idaresinden ayrı bir sorun olarak ele alınır ve bölgelere yollanan yazılarda bu ayırımlara dikkat edilmesi özel olarak istenir.[11] Aradaki en önemli fark Rum mallarının kesin tasfiyeye tabi tutulmamış olmasıdır. Yunanistan'a giden Rumların bıraktıkları mallar, oradan gelen Müslümanların geride bıraktıkları mallar ile "değiş-tokuşa" tabi tutulmak istenmektedir. Ayrıca, askerî nedenlerle iç bölgelere sürülen Rumların geri dönecekleri hesap edilmektedir. Tasfiye bu nedenle yapılmaz.

1919 sonrasında da benzeri gelişmeler gözlenecektir. Rumlar arasında, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi Antlaşması'na tabi olanlarla olmayanlar ayrımı yapılacaktır. Hatta İstanbul Rumları mübadeleye tabi olmadıkları ve fakat 1918-22 döneminde, birçok Rum, Anadolu'dan İstanbul ve civarına gidip yerleştiği için, kanunlarda bu durum da hesaba katılır. İstanbul'a sonradan giden bu kişiler de (mallarına el koyma imkânı yaratacağı için) mübadeleye tabi tutulan Rumlar kapsamında ele alınırlar. Herhangi bir karışıklık söz konusu olduğu durumlarda çıkartılan özel kararnamelerle bu karışıklıklara açıklık getirilmeye çalışılmıştır.[12]

* * *

Ermeni mallarına el konulması ile ilgili, Ermeni soykırımına özgü birkaç unsurdan söz etmek gerekir.[13] Birincisi, 1913-8 döneminde malları tas-

---

Konu araştırmacılarını beklemektedir.

11 Savaş yıllarında Ermeni ve Rum mallarının idaresi konusundaki farklılıklara ilişkin olarak bkz. Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur, Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 127-129. Konuya ilişkin daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ahmet Efiloğlu, Raif İvecan, "Rum Emval-i Metrukesinin İdaresi", *History Studies*, 2/3, 2010: 125-146

12 İttihat ve Terakki yönetiminin, hangi grupların mallarına yönelik, ne türlü farklı politikalar uyguladığı, Dahiliye Nezareti İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyeti (bundan sonra İAMM) tarafından hazırlanan 16 Kanunusani 1332 (29 Ocak 1917) tarihli, "Ahvâl ve İlcâât-ı Fevkaladeden Dolayı Mahall-i Âhere Nakledilen Eşhâs ile Emvâl-i Metrukeleri Hakkında Mütalaanamedir" başlıklı raporda ayrıntılı olarak ele alınır. Rapor, Ermeniler, Rumlar, Suriyeli Aileler (Araplar) ve Bulgarlar olarak dört ayrı grubu ele alır ve bunların mallarına yönelik farklı uygulamaları özetler. BOA/BEO, 4505/337831.

13 Burada mutlaka belirtmek isteriz ki, bu noktaları merkezî hükümetin aldığı kararlardan çıkartıyoruz. Bu kararların bölgelerde nasıl uygulanmış olduğuna ayrıca bakmak gerekir.

fiyeye uğrayan topluluk sadece sürgün edilen Ermenilerdir. Sürgün edilmeyen Ermenilerin mallarına el konulmadı. Bölgelere yollanan çeşitli telgraflarla, sadece sürgün edilenlerin mallarının tasfiye edileceği özel olarak belirtildi. "Nakledilmeyen gayr-i müslimler emvâl-i menkûle ve gayr-i menkûlelerine tasarruf ederler. Nakledilen... Ermenilerle o sırada onlarla birlikte sevk edilmiş olan diğer gayr-i müslimlerin emvâlinin tasfiyeye ittibâ'ı [tabi tutulması]."[14] Ayrıca İstanbul örneğinde olduğu gibi, bulunduğu yerde kalan ve sürülmeyen Ermenilerin başka bölgelerde malları varsa onlara da dokunulmadı.[15]

İkincisi, Ermenilerin mallarına ırkçı bir ideoloji esas alınarak el konulmadığı için, Nazi Almanya'sı Yahudileri örneğinin aksine,[16] tehcir ve soykırım boyunca Ermenilerin vatandaşlıktan çıkartılmaları söz konusu olmadı. Hatta Ermeniler, eğer özel olarak Bakanlar Kurulu kararı ile vatandaşlıktan atılmadılar veya kendileri çıkmadılar ise, 1964 yılına kadar vatandaşlıklarını korudular. Üçüncüsü, Ermenilerin mal varlıklarına el konurken, bu müsadere biçiminde yapılmadı; yani mallar veya değerleri sahiplerine geri verilmeyecektir denmedi, denemedi. Aksine her şey, malların ve/veya değerlerinin sahipleri adına devletçe idare edileceği ve zamanı belirsiz olmakla birlikte, malların ve/veya değerlerinin asıl sahiplerine iade edileceği ilkesine göre düzenlendi.

Bu yolun seçilme nedeni, soykırımın örgütleniş tarzı ve ideolojik gerekçeleri idi. Ve bu nitelik, malların niçin müsadere edilmesi gerektiğini izah etmeye uygun değildi. Ama öte yandan, mallara zorla el koymanın, müsadere biçiminde değil, Ermenilerin mülkiyetleri üzerindeki hakları korunarak yapılması kendi içinde bir gerilimi ve çelişkiyi beraberinde getirdi. Devlet, el koyduğu malların asıl sahiplerinin Ermeniler olduğunu kabul etti ve karşı-

---

14 BOA/DH.ŞFR., 70/79, Dahiliye Nezareti Aşair ve Muhacirin Müdiriyeti Umumiyesi (bundan sonra AMMU) Diyarbakır Vilayetine 10 Teşrinisani 1332 (23 Kasım 1916) tarihli şifre telgraf. Sivas'a çekilen bir başka telgraf; "İhtida veyâhûd sâi'reyle sevkden istisnâ ve ibgâ edilenlerin emvâli tavsiyeye tâbi' değildir" (BOA/DH.ŞFR., 61/253, Dahiliye Nezareti, EUM'den Sivas Vilayetine 25 Şubat 1331 (9 Mart 1916) tarihli şifre telgraf).

15 13 Haziran 1926 tarihli yönetmeliğin dördüncü maddesi sadece bu konuya ilişkindir ve bulunduğu yerden sürülmeyen kişilerin başka bölgelerdeki mallarına el konamayacağı hükme bağlanır. Maddede, İstanbul özel olarak zikredilir. Nitekim, 1 Ağustos 1926'da, "hiçbir tarafa firar ve tagayyüb etmeyen" İstanbul Ermenilerinin İstanbul belediye sınırları dışında Kartal ve Pendik gibi yerlerde mallarına emval-i metruke adıyla el konulmaması ve el konulmuş ise bunun kanunsuz olduğu konusunda alınmış bir Bakanlar Kurulu kararı vardır. BCA/TİGM, 030_0_18_01_01_020_49_014. Bu eserde kullanılan Cumhuriyet arşivi belgelerine dikkatimizi çeken Sait Çetinoğlu'na özel teşekkürü borç biliriz.

16 Nazi Hükümetinin 25 Kasım 1941 tarihinde Alman vatandaşlığı ile ilgili çıkarmış olduğu kanun hükmünde kararname vasıtasıyla Naziler, Alman vatandaşı olan Yahudileri Almanya'yı terk ettikleri anda vatandaşlıktan çıkarmış ve bu sayede Yahudilerin bütün mallarını kamusallaştırmıştır. Bkz. Martin Dean, *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945,* Cambridge University Press, 2008, s. 170.

lıklarının kendilerine verileceği ilkesini benimsedi. Sözünü ettiğimiz gerilim veya çelişki buradadır: Bir taraftan malları zorla gasp eden olarak suçlanmak istemeyen bir devlet vardır ve Emval-i Metruke Kanunlarının dilini buna göre ayarlamaktadır ama öbür taraftan aynı devlet, Ermenilerin varlık temellerini imha ederek, gaspı kurumsallaştırmak ve resmîleştirmek istemektedir. Mevcut hukuk sistemi bu gerilim ve çelişkinin üstüne kurulmuştur.

1922 Kasım'ında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin gizli bir oturumunda Kırşehir Mebusu Yahya Galip Bey ile Maliye Bakanı Hasan Fehmi Bey arasındaki tartışma bu çelişkiyi çok iyi gösteren bir örnektir. Maliye Bakanı, Yahya Galip Bey'in devletin eline geçtiği için, emval-i metrukelerin artık devlet malı sayılması gerektiğini söylemesine ve bunları emvali devlet olarak tanımlamasına itiraz etmektedir.

> "Hasan Fehmi Bey: Yahya Galip Bey buyurdular ki, emvali Devlet nasıl idare edilecek? Emvali Devlet değildir, emvali metrukedir.
>
> Yahya Galip Bey: Emvali metruke değildir; onlar hep kaçmıştır, emvali Devlettir.
>
> Hasan Fehmi Bey: Emvali metruke için elimizdeki kanun budur. Emvali metruke kanunu. Tegayyüp eden [*kaybolan*] *eşhas nam ve hesabına idare* olunup açılacak hesabı carisine irat [*gelir*] kaydetmekten ibarettir.
>
> Yahya Galip Bey: "Öyle değildir, öyle değildir."[17]

Sözünü ettiğimiz gerilim ve çelişki, gerek Lozan görüşmeleri, gerek 1920'li yıllarda çıkartılan uyum yasaları sürecinde, hatta Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü'nün 2001 yılındaki genelgesine kadar tüm bir Cumhuriyet dönemi boyunca varlığını koruyacaktır, bugün de geçerlidir ve Türk hukuk sisteminin temelini oluşturmaktadır.

* * *

Hukuk, Ermenilerin yaşam koşullarının ekonomik temellerinin ortadan kaldırılmasında ikili bir tarzda kullanıldı. Birincisi, 1915 ile birlikte, Ermenilerin geride bıraktıkları malları üzerinde her türlü tasarrufta bulunma ve işlem yapma hakkı kanunen yasaklandı. İkincisi, kanunen hakları olduğu söylenmesine rağmen, malların değerlerinin kendilerine ödenmesine ilişkin herhangi bir adım atılmadı. Söz verilen kanun ve yönetmeliklerin hiçbirisi çıkartılmadı. Tüm bir Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde, Emval-i Metrukeler ile ilgili çıkartılan kanun ve kararnameler, malların ve/veya değerlerinin Ermenilere geri verileceği esasına göre örüldü ve düzenlendi. Fakat öbür taraftan, bu geri verme işlemi hiçbir biçimde düzenlenmedi ve aynı hu-

17 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, Devre: 1, İçtima Senesi: III, Cilt 3, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985, s. 1139-40. İtalikler Ü.K.'ya ait.

kuk sistemi, Ermenilere "tek bir kıymık" bile vermemek esasına uygun olarak kullanıldı. Özellikle Cumhuriyet döneminde, her nasılsa hayatta kalmış bazı Ermeniler veya onların varisleri mallarını veya değer karşılığını isteyebildikleri nadir durumlarda, mevcut hukuk sisteminin koridor ve dehlizlerinde kaybolmuşlardır.

İddiamızı tekrar edersek, Emval-ı Metruke kanun ve kararnameleri, Ermenilerin malları üzerindeki haklarını esasta reddetmemektedir. Bu nedenle bu kanun ve kararnameler, Ermenilerin malları üzerindeki tüm hakları kaybettikleri ve bu malları asla geri alamayacakları tezinin gerekçesi olarak kullanılamaz. Hatta iddia edilebilir ki, mevcut kanun ve kararnameler, Ermenilerin hâlâ malların asıl sahipleri oldukları ve kendilerine geri verilmesinin zorunlu olduğu tezi için temel dayanak olarak da kullanılabilir. Çünkü, tüm bu kanunların ana örgüsü, Ermenilerin bu malların ilk sahipleri oldukları ve karşılıklarının kendilerine verileceği ilkesi ekseninde kurgulanmıştır.

İttihat ve Terakki Hükümeti de durumun böyle olduğunun farkındadır. 1918 Şubat ayında, bakanlıklar arası bir komisyon tarafından hazırlanan bir raporda, Ermenilerin malları üzerindeki haklarının baki olduğunun altı çizilir. Tarihî öneme sahip bu raporda, "...Ermeni emvâl-i metrukesine bir vaz'iyet-i kanuniye tayin olunmuş ise de hazine-i evkâf [*vakıflar hazinesi*] ve maliyeye müdevvere [*dönüştürülmüş*] emvâlin bedellerinin ber-mucib-i kanun [*kanun gereğince*] sahiplerine i'tâsı muktezî [*verilmesi gerekli*] iken şimdiye kadar bunların verilememesi" denerek, bu tarihe kadar Ermenilerin mallarının karşılıklarının verilmemiş olduğu açık olarak kabul edilir. Ve "kanun-ı mezkûr ahkâmına tevfikan [*sözü geçen kanuna uygun olarak*] emvâli tasfiyeye tâbi tutulanların hukuk-ı tasarrufiyelerinin izalesi dahi ber-mucib-i kanun [*kanun gereği*] bedellerinin tesviyesiyle meşrut [*ödenmesi şartıyla*] bulunduğundan ve emvâl-i mezkûreye vaz'-ı yedd [*el konurken*] olunurken sahiplerinin bunlara taalluk eden haklarını ve bu hakkın istifası yolundaki müracaatı nazar-ı dikkate almamak muvâfık olamayacağından kanunun irâe eylediği [*gösterdiği*] safahât-ı muamelâtın [*muamele safhalarının*] bir an evvel ifa ve ikmâli elzem bulunmakta" olduğunun altı çizilir.[18]

Raporun dili son derece açıktır. 1918 Şubat ayı itibarıyla, Ermenilerin mallarının karşılıkları henüz daha kendilerine verilmemiştir. Rapor, kanunun gereğinin bir an evvel yerine getirilmesini ve mal sahiplerinin var olan haklarının dikkate alınarak, malların karşılıklarının kendilerine verilmesini istemektedir.

Benzeri görüşler, Lozan görüşmeleri sırasında Türk Hükümeti tarafından da dile getirilir. 15 Nisan 1923 tarihinde bir Emval-i Metruke (tasfiye) kanu-

---

18 BEO 4505/337831, Sadrazamlık Makamından, Adliye, Maliye ve Dahiliye Nezaretine yazılan 28 Şubat 1334 (1918) tarihli yazı ve mütalaa.

nu çıkartıldığı haberi Lozan'a da intikal ettiğinde Müttefik Kuvvetler, özellikle kendi vatandaşlarına da uygulandığı gerekçesiyle kanunu şiddetle protesto ederler. 22 Haziran'da durumu Ankara'ya bildiren İsmet Paşa'ya 26 Haziran'da Hükümet tarafından tarihî sayılması gereken şu cevap verilir: "Türkiye Büyük Millet Meclisince tanzim ve mevki-i meriyyete vaz'edilen [*yapılan ve uygulamaya konan*] Emval-i Metruke Kanunundaki hükümetimizin nokta-ı nazarı sırf tebaasının emval ve hukukunun muhafazasına matuf olup firar veya gaybubet edenlerin Emval-i Metrukelerinin ziyadan vikayesi [*kayıp ve mahvolmaktan korunması*] zımnında esman-ı baligası [*tutarları*] kendi hesab-ı carilerine kaydedilmekte ve bu babda muhafaza-i hukukları için ne yapılması icab ederse bunlar dahi temin olunmaktadır."[19]

Görüldüğü gibi, Hükümet, malların esas sahibinin Ermeniler olduğunu ve devletin vatandaşın mal ve mülkünü, mahvolmaması için, onlar adına kaydederek korumaya aldığını tekrar etmektedir. Bu nedenle, Emval-i Metruke kanunlarını ileri sürerek, Ermenilerin mallarını veya değerlerinin karşılığını alamayacaklarını söylemek oldukça zordur. Hatta aktarılan örneklerden de görüldüğü gibi, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet Hükümetleri Ermenilerin mallar üzerinde hakları olduğu ilkesini açıkça tekrar etmektedirler.



Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Emval-i Metruke kanun ve kararnamelerinin, nasıl soykırımın önemli bir parçası olarak inşa edildiklerini anlamak için, onları üç ayrı düzeyde ele almak ve incelemek gerekir. Birincisi, Ermenilerin sürgün edildikleri yeni yerlerde hangi esaslara göre yerleştirilecekleri; ikincisi, geride kalan malları ve/veya değerlerinin kendilerine verilip verilmeyeceği, eğer verilecekse bunun nasıl yapılacağı; üçüncüsü geride kalan malların kimler tarafından ve nasıl kullanılacağı...

Kanun ve kararnameleri bu üç farklı düzey ışığında ele aldığımızda ilginç bir tablo ile karşılaşırız. Birinci düzey, yani Ermenilerin yeni yerlerine nasıl yerleştirilecekleri konusu kanun ve kararnamelerde hemen hemen hiç yer almaz. Sadece sürgünün ilk başında çıkartılan bir kararnamede, son derece sınırlı olarak yer alan hususa, daha sonraki kanun ve kararnamelerde yer verilmeyecektir. Böyle bir sorun, mevcut değildir, yoktur. İkinci düzey ise, sadece genel bir ilke olarak birkaç sefer tekrar edilir, o kadar. Malların gerçek sahiplerinin Ermeniler olduğu ve devletin, bu malları onlar adına işlettiği kabul edilir. Ama bu malların veya karşılıklarının asıl sahiplerine ne zaman ve nasıl verileceği hiçbir biçimde ele alınmayacak ve bu konuda herhangi bir düzenleme yapılmayacaktır.

19 Bilal N. Şimşir, *Lozan Telgrafları II (Şubat-Ağustos 1923)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 473-4, 494.

İlk iki düzeyin yokluğu bize bir şeyi gösterir: İttihat ve Terakki iktidarını idare edenlerin zihniyet dünyalarında ve pratik politikalarında Ermeniler yerlerinden sürüldükleri andan itibaren yok sayılmışlardır. Yok sayılan bir şey için herhangi bir düzenleme yapmak da gereksizdir. Bu nitelikleri ile, eldeki mevcut kanunlar, Ermeni sürgünlerine ilişkin resmî tezi çürütecek en önemli kanıttırlar. Resmî teze göre, Ermeni sürgünlerinin amacı, Ermenileri yeni bir bölgeye yerleştirmek ve geride kalan mallarının karşılıklarını kendilerine vermek idi. Ama böyle bir amaç olsaydı, buna uygun kanun ve yönetmelik de olurdu. Nitekim yukarıda aktardığımız 1918 Şubat ayına ait raporda da malların karşılıklarının verilmediği ve bu konuda herhangi bir düzenleme yapılmadığı açıkça kabul edilir.

Cumhuriyet dönemi için de benzeri durum söz konusudur. Onların elbette birinci düzeye ilişkin, yani Ermenilerin yeni yerlerine yerleştirilmeleri gibi bir sorunları yoktu. Ermeniler büyük ölçüde imha edilmiş; hayatta kalanlar yeni devletin sınırları dışında kalmıştı. İkinci düzeye ilişkin olarak, çıkartılan kanun ve kararnameler, aynı İttihatçı dönemde olduğu gibidir ve genel kural tekrar eder. Malların asıl sahipleri Ermenilerdir; mal veya değeri onlara geri verilecektir. Devlet, sadece Ermenilerin yokluğu nedeniyle bu malları veya gelirlerini onlar adına işletmektedir. Ancak malların geri verilebilmesi için Ermenilerin mallarının başında olmaları gerekmektedir. Nitekim, Lozan'da kabul edilen esas olarak budur.

Türkiye açısından ciddi problem, ya sağ kalan Ermeniler geri dönmek ister, ya da vârisler malları geri istemeye kalkarlarsa ne olacaktır? Cumhuriyet döneminin çözmek zorunda olduğu en temel problem budur ve oluşturulan hukuk sisteminin en büyük sınavı ve "başarısı" da bu konudadır. Ermenilerin, el konulan mallarını geri almalarını engellemek amacıyla, tıpkı bir ipek böceğinin kozasını örmesi inceliğinde, tüm detayları düşünülmüş, delikler ve boşluklar ortaya çıktığında yeniden örülmüş detaylı bir hukuk sistemi oluşturulmuştur. Ekonomik şiddet bu hukuk sisteminin kalbindedir ve bütün bir mevzuat Ermeni varlığını yokluk durumuna indirgemek üzerine kuruludur.

Bu sistemin en büyük hedefi, Ermenilerin ülkeye topluca veya birey olarak girmelerinin ve mallarını istemelerinin önüne set çekmektir. Girişlerin hukuken engellenmesinin imkânsız olduğu bazı durumlar söz konusu olmuştur. Bu durumda ise, hukukun dışına çıkmaktan hiç çekinilmemiştir. Kanun ve kararnamelerin kendi içindeki çelişki ve gerilim tüm bir Cumhuriyet dönemi boyunca gözlenecektir.

İlk iki düzeyin yokluğunun yanı sıra, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kanun ve kararnamelerinin ağırlıklı konusu üçüncü düzeyle ilgilidir. Yani, geride kalan taşınır-taşınmaz Ermeni malları nasıl kayda geçirilecek; satılacaklarsa nasıl satılacak; eğer dağıtılacaksa, kimlere hangi kurallara göre dağıtılacak-

tır? Kanun ve kararnamelerin birincil hedefi Ermenilerin tüm taşınır ve taşınmaz mallarına el koyarak onların Anadolu'daki varlıklarının maddi temellerini yok etmektir. Bu anlamda Ermenilerin maddi ve kültürel varlıklarının ortadan kaldırılması hukuk sistemine içseldir, mündemiçtir diyoruz. Bu anlamda mezkûr sistemi "soykırım rejimi" olarak adlandırmakta herhangi bir beis yoktur.

Türkiye'nin hem içeride hem uluslararası planda, soykırımın inkârı konusunda bu denli saldırgan bir siyaset izlemesinin sırrı yukarıda anlatılan gerçeklikte yatmaktadır. Türkiye devleti bilmektedir ki, mevcut hukuk sisteminin mantığı ile Ermenilere mallarının geri verilmesini engellemek oldukça zordur. "Bu mallar Ermenilere ait değildir ve verilmeyecektir" denilirse suç işlendiğini kabul etmiş olacaktır. Çünkü, Ermeni mallarını karşılığında tek bir kuruş ödemeden gasp etmiş olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Bu bırakınız, Emval-i Metruke Kanunlarını, zaten mevcut Anayasa'ya göre artık bir suçtur.

* * *

Esasında karşı karşıya olduğumuz konu son derece basittir. Ahmet Rıza'nın 1915 Aralık ayında, Meclis'te Emval-i Metruke Kanunu'nun görüşülmesi sırasında söylediği gibi işin özü "bir zulümdür". "Beni kolumdan tut, köyümden dışarı at, malımı mülkümü de sonra sat, bu hiçbir vakitte caiz değildir. Bunu ne Osmanlı vicdanı kabul eder ne de kanun." Ahmet Rıza Bey haklı olarak bu kanunla amaçlanan şeyin yağmanın bir an önce tamamlanması olduğunu söylüyordu. "Ermenilerin malı kısmen yağma edildi. Kuvve-i teşriiye kanunu reddedilinceye kadar elde bir şey kalmayacak(tır)."[20] Nitekim öyle de olmuştur.

İttihat ve Terakki dönemi kanun ve kararnameleri

İttihat ve Terakki Hükümeti'nin Ermenilerin geride bıraktıkları mallara sistemli olarak el koyma konusunda aldığı ilk kararlar, bugüne kadar iddia edildiği gibi, 30 Mayıs ve 10 Haziran tarihli değildir. Bu tarihlerden oldukça önce, 17 Mayıs ve 23 Mayıs tarihlerinde Ermenilerin mallarına el konulmasına ilişkin kararlar alınmıştır. 30 Mayıs 1915 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı yine önemlidir. Karar, bir gün sonra, Dahiliye Nezareti İskân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti tarafından on beş maddelik bir nizamname biçiminde ilgili vilayetlere gönderilir.[21] Karar, esas olarak tüm sürgün ve yerleştir-

---

20 *Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, İçtima Senesi: 2, Cilt: 1, 13 Aralık 1915 tarihli oturum, T.B.M.M. Basımevi, Ankara, 1990, s. 133-35.

21 BOA/MV, 198/163, 17 Mayıs 1331 (30 Mayıs 1915) aktaran Azmi Süslü, *Ermeniler ve 1915 Tehcir Olayı,* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Rektörlüğü, Van, 1990, s. 112, 115; Genelkurmay Başkan-

menin hangi ana ilkeler ışığında yapılacağı ile ilgilidir ve Ermenilerin sürülme nedenlerinin sıralanması ile başlar. Kararnamenin Ermeni malları ile ilgili en önemli hükmü, Ermenilere mallarının değerlerinin karşılığının verileceği ilkesidir.[22]

Geride kalan mallar hakkında iki tür uygulama yapılacaktır. Birincisi, boşaltılan Ermeni köylerine "göçmen ve aşiretler" yerleştirilecek ve emlâk ve arazi değerleri tespit edilerek bunlara dağıtılacaktır. Şehir ve kasabalarda ise "nakledilen kişilere ait taşınmaz mallar ... cins, değer ve miktarı tespit edildikten sonra" gene göçmenlere dağıtılacaktır. İkincisi, yerleştirilen göçmenlerin "bildikleri ve yaptıkları islerin dışında kalacak zeytin, dut, bağ ve portakal bahçeleri ile dükkân, fabrika, han ve depo gibi gelir getiren mallar ... açık artırma ile satılarak yahut kiralanmak suretiyle toplam *bedelleri kendilerine verilmek üzere sahipleri adına geçici olarak mal sandıklarına* yatırılacaktır."[23]

31 Mayıs 1915 tarihli, on beş maddelik yönetmelik, yukarıdaki genel ilkelerin maddelere dökülmüş halidir. Fakat esas olarak sürgün sırasında alınacak tedbirlere ve Ermenilerin nasıl yerleştirileceklerine ilişkindir. 30 Mayıs tarihli kararname ve 31 Mayıs tarihli nizamnamenin önemi şudur ki, Ermenilerin yerleştirilmeleri ve malların karşılıklarının verilmesine ilişkin açıklanan genel ilkelerin hayata geçirilmesi doğrultusunda, bir dizi kanun ve kararnamenin yayınlanması gerekmekte idi. Hiçbir biçimde yapılmayacak olan budur. Bunun yerine, kanun ve kararnameler, artık tek bir konu ile ilgilenmeye başlarlar. Ermenilerin geride bıraktıkları mal varlıklarına el konulması...

10 Haziran 1915 Talimatnamesi

Toplam 34 madde olan yönetmelik, esas olarak Ermenilerin geride bıraktıkları taşınır ve/veya taşınmaz mal ve mülklere nasıl el konulacağını ayrıntılı olarak düzenler.[24] İlk 10 madde mallara el konuş sürecinde izlenecek olan yola ilişkindir. 11 ve 21'inci maddeler, bu malların kimlere ve hangi esaslara göre verileceğini açıklamaktadır. Birinci madde ile, "başka yere nakli yapılan Ermenilere ait taşınmaz mal, mülk ve terk edilen araziler ile diğer hususların" idare ve yürütülmesi için "özel surette teşkil edilmiş kurullar" oluşturulacağı ilan edilir. Bu kurulların başında, *Emval-i Metruke Komisyonları* geliyordu. Komisyon ve yetkileri 23 ile 34'üncü maddeler arasında düzenlenir.

lığı, *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri, 1914-1918,* Cilt 1, Genelkurmay Basım Evi, Ankara, 2005, s. 131-3; 427-38.

22 Genelkurmay Başkanlığı, *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri, 1914-1918,* Cilt 1, s. 131.

23 *A.ge.*, s. 131-2. İtalikler Ü.K.'ya ait.

24 "Ahval-i Harbiye ve Zaruret-i Fevkalade-i Siyasiye Dolayısıyla Mahall-i Ahire Nakilleri İcra Edilen Ermenilere Ait Emval ve Emlâk ve Arazinin Keyfiyet-i İdaresi Hakkında Talimatname" adıyla yayınlanan yönetmelik için bkz. *A.g.e.,* s. 139-42.

Komisyonlar özel olarak tayin edilen bir başkan ile biri idare diğeri maliye memuru olmak üzere üç kişiden oluşacaktı ve doğrudan doğruya Dahiliye Nezareti'ne bağlı olarak çalışacaklardı.

Konumuz açısından yönetmeliğin en önemli maddeleri 6, 10 ve 22'nci maddelerdir diyebiliriz. 10'uncu madde vekâletname yoluyla bile olsa, mallar üzerinde işlem yapma hakkını yasaklamaktadır. Yani, Ermeniler, malları hakkında hiçbir tasarrufta bulunamayacaklardır. Mallar hakkındaki tüm işlemler kurulacak *Emval-i Metruke Komisyonları* üzerinden yürütülecektir. Burada son derece basit ve sıradan sorular sormak mümkündür. Eğer söz konusu olan normal bir yer değiştirme işlemi ise, niçin Ermenilerin malları üzerinde tasarrufta bulunmalarına yasak getirilmektedir? Niçin bir Ermeni, yoldan veya gittiği yerden vekâlet veya benzeri yollarla mallarını idare etmesin? Niçin örneğin mallarını kendisi satamasın veya başkasına devredemesin? Bu soruların cevabını bugün de vermek zordur. Ancak tek bir cevabı vardır: Ermenilerin kültürel ve ekonomik varlıkları tümüyle imha edilmek istenmektedir. Konuyu, 6 ve 22'nci maddelerle birlikte ele aldığımızda daha iyi anlarız.

Bu maddelerde Ermenilerin mallarının karşılıklarının kendilerine, gittikleri yerlerde verileceği ilkesi tekrar edilmektedir. İşte bu "sahiplerine verilme" işlemi hiç yapılmayacaktır. Çünkü Ermeniler yok sayılacaklar; yerleştirilmeleri ve mallar veya gelirlerinin karşılığının kendilerine verilmesi hususu kanun ve kararnamelerin konusu olmaktan çıkacak, bir daha ele alınmayacaktır. Böylece Ermenilerin kendi malları üzerindeki her türlü tasarrufta bulunma hakkı ellerinden alınmıştır.

26 Eylül 1915 Geçici Kanunu ve 8 Kasım 1915 Kararnamesi

Ermeni kültürel ve ekonomik zenginliğine el koyma doğrultusunda atılan en önemli adım 26 Eylül 1915 tarihli 11 maddelik kanun[25] ve bu kanunun nasıl uygulanacağına ilişkin 8 Kasım 1915 tarihli, 25 maddelik kararnamedir.[26] Kanun ve Kararnamede, *Heyet* ve *Tasfiye Komisyonları* adıyla farklı görevlere yönelik, iki farklı komisyon oluşturulması (ayırım Kararname ile getirilir); bunların teşekkül şekilleri; ücretleri dahil çalışma koşulları; farklı

25 *Takvim-i Vekayi*, sayı 2303, 14 Eylül 1331 (27 Eylül 1915). Kanunun tam adı, "Ahar Mahallere Nakledilen Eşhâsın Emvâl ve Düyûn ve Matlûbât-ı Metrûkesi Hakkında Kanunu Muvakkat".

26 *Takvim-i Vekayi*, sayı 2343, 28 Teşrinievvel 1331 (10 Kasım 1915). Kararnamenin tam adı, "Âher mahallere nakledilen eşhasın emvâl ve düyun ve matlubat-ı metrukesine mütedair 18 Zilkade 1333 tarihli kanun-ı muvakkatin suver-i icraiyesi hakkında talimatname". Konumuzla ilgili bazı kanun ve kararnamelerin orijinal metinleri için ayrıca bkz. T.C. Maliye Vekâleti Milli Emlak Müdürlüğü, *Milli Emlak Muamelelerine Müteallik Mevzuat*, Başvekâlet Matbaası, Ankara, 1937; Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, T.C. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara, 2008.

bakanlık ve devlet daireleri ile bu komisyonlar arasındaki görev ve yetki dağılımları; Ermenilerden alacakları olanların, borçlarını alabilmek için yapacakları başvuru için gerekli belgeler; ilgili mahkemelerin safhaları; malların tasfiye sürecinde izlenecek kurallar; tutulacak farklı defterler ve nasıl tutulacakları; ilgili defter örnekleri vb. vb. her şey ama her şey son derece ayrıntılı bir biçimde düzenlenmiştir.

Bu niteliği ile, ilgili kanun ve kararname Ermenilere, malları veya değerlerinin geri verilmek istenmediğinin en önemli göstergesi olarak da okunabilir. Çünkü, böyle bir politika olsaydı, tasfiye sürecine ilişkin gösterilen titizlik ve detay düzenlemeler malların veya değerlerinin iadesi süreci için de yapılması gerekirdi. 26 Eylül tarihli geçici kanun *Tasfiye Kanunu* olarak da bilinir. Ana amaç Ermeni mallarını tasfiye etmektir.

Ermenilere mallarının karşılıklarının nasıl ödeneceği konusunda düzenleyici tek bir hüküm bile içermeyen kanun ve kararnamede iki husus çok önemlidir. Birincisi husus, el konulacak mal ve varlıkların kapsam alanı genişletilmiştir. Bu üç ayrı şekilde yapılmıştır. A) Ermenilerin sürgünlerinden 15 gün öncesine kadar, mal ve varlıklar üzerinde yaptıkları her türlü işlemin iptal edilebileceği ilan edilmiştir. B) Ermeni malları üzerine daha önce mahkemelerce alınmış herhangi bir haciz kararı varsa iptal edilmiş ve mallar doğrudan devlete geçmiştir. C) Eğer Ermenilerin başkalarından alacakları varsa, bunların doğrudan devlet tarafından toplanacağı karar altına alınmıştır. Böylece Ermenilerin başka kanallardan alacaklarını tahsil etme imkânı kanun yoluyla kapatılmıştır. İkinci husus, Ermenilerden alacaklı olan yerli ve yabancı kişi ve kuruluşlara alacaklarının verileceği ilan edilmiştir. Böylece, özellikle Almanya başta olmak üzere, yabancı devletlerin çıkartabilecekleri sorunların önüne geçilmiş oluyordu. Önemli olan husus, Ermenilerin alınacak kararlara hukuken itiraz etme kapısının tümüyle kapatılmış olmasıdır.

Özetle, İttihat ve Terakki Hükümeti döneminde çıkarılan kanun ve talimatnamelerle, Ermenilerden kalan mallarla ne yapılacağına ilişkin son derece detaylı eylem planı çıkartılmış ama bu malların karşılıklarının Ermenilere nasıl iade edileceğine dair hiçbir hukuki düzenlemeye gidilmemiştir. İttihatçıların gözünde tehcir edilen Ermeni vatandaşları sürgün edildikleri andan itibaren artık yaşamıyorlardı. Bu nedenle, 1918 yılı Şubat ayında hazırlanan raporda Ermenilere mallarının karşılığının verilmediğinin itiraf edilmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Mütareke dönemi ve geri dönen Ermeniler

Birinci Cihan Harbi'nin yenilgi ile sonuçlanması üzerine, İttihat ve Terakki Hükümeti 8 Ekim 1918'de istifa etti. İlk hükümet 11 Ekim 1918 Ahmet İz-

zet Paşa tarafından kuruldu ve 4 Kasım 1922 tarihine kadar toplam 11 hükümet görev yaptı.[27] Hükümetlerin ilk eylemlerinin arasında, İttihat ve Terakki üyelerine karşı yargılamaları başlatmak[28] ve sürgüne gönderilen ve sağ kalan Ermenilerin geri dönmelerine izin vermek geliyordu.

Sürgünden ilk dönüşler

Konuya ilişkin en önemli adım 4 Kasım 1918'de atıldı ve "Tehcir Kanunu" olarak bilinen 27 Mayıs 1915 tarihli geçici kanun Anayasa'ya aykırı bulunarak iptal edildi.[29] Geri dönmeler konusunda karşılaşılan en büyük sorun, Ermenilere geride bıraktıkları menkul ve gayrimenkul malların nasıl iade edileceği idi. 18 Aralık 1918 tarihinde bu konuda ayrıntılı bir tamim hazırlandı ve bölgelere gönderildi. Tamimde, Ermenilerin el konulan mallarının geri verileceği ve geri dönenlerin evlerinde oturan memur, zabitan ve şahısların bu yerleri en kısa sürede boşaltmaları istendi.[30] Ermenilerin ev ve arazileri teslim edilecek; bu evlerde oturan muhacir ve mülteciler tahliye edilecek, imkân olmadığı durumlarda, müsait evlerde birkaç aile bir arada barındırılacak, açıkta kalanlar muhacir köylerine yerleştirilecekti.

12 Ocak 1920: İttihatçı kanunlar iptal ediliyor

Emval-i Metrukelerin iadesi ile ilgili beklenen kararname nihayet 12 Ocak 1920 tarihinde yayınlandı. Kararname 33 maddeden oluşuyordu ve Ermeni mallarının nasıl geri verileceğini ayrıntılı olarak düzenliyordu. Kararnamenin 30'uncu maddesi ile, 26 Eylül 1915 tarihli Tasfiye Kanunu ve 8 Kasım 1915 tarihli Tüzük yürürlükten kaldırılıyordu.[31] Kararnamenin en önemli noktası, 26 Eylül Kanun ve 8 Kasım 1915 Tüzüğüne göre el konulan ve Maliye ve Vakıflar hazineleri adına kayıtları yapılan taşınmaz malların sahiplerine hemen iade edileceği idi.

---

27 Yedi ayrı sadrazam tarafından kurulan bu hükümetlerin görev sürelerine ilişkin bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler,* Cilt II, *Mütareke Dönemi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 37.

28 1919-22 döneminde İstanbul'da faaliyet gösteren Divan-ı Harbi Örfi'de toplam 63 dava görülmüş ve 200 civarında sanık yargılanmıştır. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Vahakn Dadrian, Taner Akçam, *Tehcir ve Taktil Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları, İttihat ve Terakki'nin Yargılanması (1919-1922),* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

29 *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, İçtima Senesi: 5, Cilt I, s. 114-116.

30 Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskânı*, s. 412-417.

31 "Ahar Mahallere Nakledilmiş Olan Eşhasın 17 Zilkade 1733 Tarihli Kararname Mucibince Tasfiyeye Tâbi Tutulan Emvali Hakkında Kararname" adıyla yayınlanan kararın tam metni için bakınız; Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 69-91.

Vahdettin Kararnamesi olarak adlandıracağımız bu kararname ile, İttihat ve Terakki dönemindeki Ermeni mallarına yönelik tüm uygulamalar iptal edilir ve Ermenilerin el konulan mallarının iadesine başlanır. 1918 Kararnamesinin ve bu kararname ile içine girilen sürecin gösterdiği iki önemli hususun altını çizmek gerekir. Birincisi, 1918 Ekimi ile birlikte, Ermenilere geride bıraktıkları mallar iade edilirken, hiçbir biçimde, bu malların karşılıklarının daha önce ödenmiş olunduğu yönünde bir ibareye rastlanmaz. Yani, yukarıda 1918 yılı Şubat ayına ait raporda aktarılan, Ermenilere mallarının bedellerinin ödenmediği bilgisi, tüm bu dönem boyunca yapılan uygulamalar ile de tasdik edilmiştir.

Oysa, bilindiği gibi, Türk Hükümetleri ve bazı tarihçiler yıllardır, "satılan malların bedelleri[nin] Emval-i Metruke komisyonları tarafından sahiplerine gönderilmiş" olduğunu iddia ediyor, ve hatta "iskân mahallerine varan muhacirler[in], kendilerine aktarılan bu paralarla işlerini kurmuş ve bölgeye uyum sağlamış" olduklarını ileri sürüyorlardı.[32] Bu belgelerle, onlarca yıldır tekrar edilen bu yalan deşifre edilmiştir.

İkinci husus, Cumhuriyet rejimi ve onun soykırım ile ilintisi meselesidir. İleride daha ayrıntılı ele alacağımız gibi, Cumhuriyet hukuk sistemi, *Vahdettin Kararnamesi*'nin iptali ve1915 soykırım yasalarının tekrar kabulü üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, Emval-i Metrukeler özelinde, Cumhuriyet rejiminin soykırımı, hukuk sistemi ile kurumsallaştırmış olduğunu söyleyebiliriz.

Türkiye dışında kalan Rum ve Ermenilere dönüş yasakları

Her ne kadar, 18 Ekim tarihi ile birlikte sürgüne gönderilen Ermenilerden sağ kalanlara geri dönme müsaadesi verilmişse de süreç sorunsuz işlememiştir. Osmanlı Hükümeti ve daha sonra Ankara'da faaliyete geçecek milliyetçi hareket, özellikle 1918 Mondros Ateşkes Antlaşması sınırları dışında kalan Rum ve Ermenilerin geri dönmelerini birtakım tedbirlerle engellemeye çalışacaklardır. Ankara ve İstanbul'un bu konuda benzeri tutum takınmış olmaları dikkat çekicidir.

1918 ve sonrası geri dönüşler sorununu iyi anlayabilmek için süreci ikiye ayırarak incelemek gerekir, birincisi 1918-1922 dönemidir. Bu dönemde İstanbul'da hâlâ görev başında olan bir hükümet vardır. İkinci dönemin 1922 Kasım sonrası, İstanbul'un Ankara Milliyetçi Hükümetinin kontrolüne geçmesi ve Lozan görüşmeleri ile başlayıp, tüm bir 1920'li yılları kapsadığını söyleyebiliriz. İkinci dönem içinde Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe giriş tarihi olan 6 Ağustos 1924, önemli bir dönüm noktası olarak telakki edilmelidir.

32 Yusuf Halaçoğlu, *Ermeni Tehciri*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul, 2001, s. 90.

Bu bölümde özellikle 1918-1922 dönemi üzerinde durmak istiyoruz. Bu dönem geri dönüşler meselesinin, birçok nedenden dolayı son derece karmaşık bir konu olduğunu kabul etmek gerekir. Birincisi, belki Cihan Harbi bitmişti ama Anadolu'da birçok cephede savaş ya hâlâ sürüyor ya da yeni cepheler açılıyordu. Savaşların seyrine göre, Müslüman-Hıristiyan topluluklar imkânları ölçüsünde savaş bölgelerinden kaçmaktaydılar. İkincisi, farklı bölgeler, farklı politik ve askerî güçlerin kontrolü altındaydı. Türkler dahi bölünmüşler ve bazen birbiri ile dayanışan bazen de savaşan iki ayrı politik merkez tarafından yönetilmekteydiler. Bu nedenle, 1918-1922 dönemi geri dönüş yasakları konusuna bakarken, İstanbul Osmanlı Hükümeti uygulamaları ile Ankara Milliyetçi Hükümetin uygulamalarını birbirinden ayırmak gerekir. Sonuçta benzerlikler gösterse de ayrı politik merkezlerce alınmış kararlar söz konusudur.

Dönüşleri yasaklamak için kullanılan kanun maddeleri

Ermeni ve Rumları içeri sokmamakta kullanılan kanunların başında 1869 Vatandaşlık Kanunu gelir. İlgili kanunun Osmanlı vatandaşlarının başka ülke vatandaşlığına geçme esaslarını düzenleyen beşinci ve altıncı maddeleri konumuz açısından son derece önemlidir. Beşinci maddeye göre, bir Osmanlı vatandaşının başka bir ülke vatandaşlığına geçmesi ancak hükümet izniyle mümkündür. Gerekli izin alınmadan başka ülke vatandaşlığına geçen kişinin işlemi geçersiz sayılır. Söz konusu kişi Osmanlı vatandaşı sayılmaya devam edilir ve kendisine ona göre muamele yapılır. Altıncı maddeye göre de, izni almaksızın başka devlet vatandaşlığına geçen kişi, *eğer devlet isterse*, vatandaşlıktan çıkartılabilir ve vatandaşlıktan çıkartılan kişinin Osmanlı devletine girmesi yasaktır.[33] 1918 Kasım'ında çıkartılan Pasaport Kanunu ile, girmeye teşebbüs edenlere hapis cezası verileceği de eklenecektir.

Bilmekte fayda vardır ki, 1869 Kanunu çok özel bir amaç için çıkartılmış-

33 Tebaiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, *Düstur,* Birinci Tertip, Cilt 1, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1289; ayrıca bkz. BOA/Y.EE.41/133. İlgili maddeler aynen şöyledir: "**Madde 5-** Tebaa-i saltanat-ı seniyyeden me'zûnen tâbiiyet-i ecnebiyyeye giren eşhâs tebdil-i tâbiiyet ettikleri tarihten itibaren ecnebî sıfatında tutulup haklarında ol vecihle muamele olunur fakat Devlet-i Aliyye'den me'zûn olmaksızın tâbiiyet-i ecnebiyyeye girer ise işbu tâbiiyet-i cedidesi ke en lem yekûn ve kendisi kemâ kân tâbiiyet-i Devlet-i Aliyye'den addolunup kâffe-i hususâtta tebaa-i Devlet-i Aliyye hakkında olunan muamelenin aynı icra kılınacaktır. Her halde tebaa-i Devlet-i Aliyye'den bir şahsın terk-i tabiiyyet etmesi mutlaka irade-i seniyye üzerine verilecek bir senede muallak olacaktır. **Madde 6-** Saltanat-ı seniyye tarafından me'zûn olmaksızın diyâr-ı ecnebiyyede tebdil-i tâbiiyet eden veyahut bir ecnebî devletin hizmet-i askeriyyesine giren şahsı Devlet-i Aliyye ister ise tâbiiyetinden ıskat edebilir ve bu makûle tâbiiyeti ıskat olunan eşhâsın Memâlik-i Şâhaneye avdeti memnu olur."

tı. Tüm bir 19. yüzyıl boyunca, büyük devletler, İmparatorluktaki konsolosluklar aracılığı ile, Hıristiyan Osmanlıları kendi vatandaşlıklarına alıyorlar ve bu kişiler kapitülasyon olarak bilinen antlaşmalardan doğan hakları kullanabiliyorlardı.[34] 1869 Vatandaşlık Kanunu, bu yaygın pratiği engellemek amacıyla çıkartılmıştı. Şimdi bu kanun, zorla yerlerinden yurtlarından edilmiş Ermeni ve Rumların girişlerini engellemek ve mallarını onlara geri vermemek için kullanılacaktır.

Bu daha çok 1923 sonrası gözlenen bir pratik olacaktır. ABD, İngiltere gibi devletler Lozan Antlaşması'nda yer alan hükümlere dayanarak, kendi vatandaşı olmuş Ermenilerin malları için tazminat istediklerinde, Türk yetkilileri bu hakkın ancak kendilerine haber vererek başka ülke vatandaşlığına geçmiş kişilere tanınacağını bildirmişlerdir. Bu izni almamış kişiler, 1869 kanununa göre hâlâ Türk vatandaşı sayılacak ve yabancı devletlerin hak talepleri reddedilecektir. Fakat, Türkiye tarafından hâlâ Türk vatandaşı sayılan bu kişiler, gelip mallarını kendileri almak istediklerinde ise, habersiz başka ülke vatandaşlığına geçtikleri söylenerek, 1869 yasasının altıncı maddesine dayanılarak ülkeye sokulmayacaklardır.

Tüm bu dönemde sıkça başvurulan bir diğer kanun, 1911, 1915 ve 1918 Pasaport Kanunlarıdır. Her ne kadar 1911 tarihli Kanun, 1918 Kanunu ile yürürlükten kaldırılmış ise de, 1915 ve 1918 yılında yapılan değişikliklerin önemini anlayabilmek için 1911 tarihli kanuna da yakından bakmakta fayda vardır. Kanunun dördüncü faslındaki düzenlemelere göre, pasaportu olmayan ve Osmanlı vatandaşı olduğunu ispat edemeyen kişi ülkeye sokulmaz. 18'inci madde ise başka ülkelere ait pasaportların, vatandaşlık konusunun halledilmesinde tek başına yeterli olmayacağını belirtir.[35]

1915 yılında çıkartılan Geçici Pasaport Kanunu ile son derece önemli bazı kısıtlamalar getirilir. Kanunun üçüncü maddesi, "usulüne muvafık pasaportu hâmil olsalar bile" birçok kişinin ülkeye girmesi yasaklanır. Buna göre, serserilerin, süresiz veya henüz süresini doldurmamış yurt dışına kovulmuş kişilerin, devlet aleyhine faaliyetleri nedeniyle şüpheli görülenlerin, yürürlükteki usul ve kanunlara aykırı tarzda, hükümetten resmî izin almadan yurt dışına çıkanların ve vatandaşlıkları iptal edildiği için ülkeye girmesi yasak olan kişilerin, normal pasaport sahibi olsalar bile girişleri yasaklanır.[36] Ko-

34 Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu, İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na,* İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 55-60.

35 BOA/DH.HMŞ., 15/58, Nezaret-i Celile-i Dahiliye Sicill-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Pasaport Kanunu.

36 *Düstur*, Tertib-i sânî, Cilt 7, Matbaa-i Âmire, Dersaadet, 1336, s. 486-491. Üçüncü madde aynen şöyledir: "Evvelen: Sülle ve serseri güruhundan olanlar;

Saniyen: Memâlik-i Osmaniye'den müddet-i gayr-ı muayyine ile tard ve ihraç edilen veyahut muayyen müddetle tard ve ihraç olunup müddet-i muayyineyi ikmâl etmeyenler;

numuz açısından en önemli değişiklik 23'üncü madde ile getirilir. Bu maddeye göre, "Ecnebi pasaportunu hâmil olarak Memâlik-i Osmaniye'ye dâhil olan tebaa-i Osmaniye altı aydan iki seneye kadar hapsedilir."[37]

Bu maddeler, daha sonra 1911 Pasaport Kanunu'nun yerine çıkartılan 1918 Kasım tarihli Pasaport Kanunu'nda aynen tekrar edilirler. Burada üçüncü maddede yapılan ufak bir dil değişikliği son derece anlamlı ve önemlidir. "Usul-i mer'iye [*riayet edilen usullere*] ve mukarrerât-ı müttehazaya [*yürürlükte olan kararlara*] tevfikan [*uygun olarak*] hükümet-i seniyyeden müsaade-i resmiye istihsâl etmeksizin [*almaksızın*] hicret edenler" maddesindeki "hicret edenler" ifadesi "gelen muhacirler" olarak değiştirilir. Tüm bu değişikliklerin Ermeniler için yapıldığı son derece aşikârdır. Geçici Kanunun, yabancı ülke pasaportu ile gelen Osmanlı vatandaşlarının tutuklanacağı ile ilgili 23'üncü maddesi de aynen korunacaktır.[38]

1911 Kanunu'nda olmayan bu yeni düzenlemelerin 1915 Mart ve 1918 Kasım aylarında yapılmış olması oldukça anlamlıdır. İttihatçıların yaptığı bir kanunun, iktidarı kaybetmelerinden sonra başkaları tarafından yeniden çıkartılması önemlidir ve politikalardaki sürekliliği gösterir. Amaç, zorla sürgün edilen ve daha sonra oluşan devlet sınırlarının dışına düşen insanların, eğer hayatta kalmışlarsa, ülkeye sokulmalarına engel olmaktır. Bulundukları yerlerden zorla kaldırılarak sürülen bu insanların, Osmanlı-Türk devletinden alınmış uygun bir kâğıtla ülkeyi terk etmedikleri gerekçesi ile ülkeye sokulmamaları ise kanun koyucuların ne yaptıklarını çok iyi bildiklerinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Pasaport Kanunu'nun yeni maddeleri, İttihatçılar iktidarı kaybettikten sonra geri dönmek isteyen Ermenilere karşı kullanılacaktır. Pasaport kanunları Cumhuriyet döneminde de geri dönmeleri engellemek için kullanılan son derece önemli bir araç olacaklardır.

Lozan'a kadar Türkiye Cumhuriyeti dönemi

16 Mart 1920'de İstanbul işgal edildi ve Meclis-i Mebusan 11 Nisan'da Padişah tarafından resmen kapatıldı.[39] 23 Nisan 1920'de Ankara'da göreve baş-

Salisen: İntizâm-ı umumî-i devleti ihlal maksadıyla vuku bulan tertibat ve tahrikata iştiraklerinde zan ve şüphe hâsıl olanlar,

Rabian: Usul-i mer'iye ve mukarrerat-ı müttehazaya tevfikan hükümet-i seniyyeden müsaade-i resmiye istihsal etmeksizin hicret edenler,

Hamisen: Tabiiyet-i Osmaniyesinin tebdil veya ıskatından dolayı Memâlik-i Osmaniye'ye duhulleri memnu olanlar."

37 *A.g.e.*

38 BOA/DH.İUM., 20/21-14/04, Pasaport Kanunu.

39 Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü, Erzurum Kongresinden TBMM'ye,* Cilt 2, Öğretmen Dünyası Yayınları, Ankara, 1984, s. 419.

layan Meclis 25 Nisan'da "muvakkat bir icra heyeti" kurdu[40] ve İstanbul'da 16 Mart'tan sonra alınmış tüm Hükümet kararlarını geçersiz sayan bir kararı kabul etti. Bu karara göre, 16 Mart 1920 öncesi çıkartılmış tüm kanun ve kararnameler geçerliliğini koruyordu. El konulan Ermeni malları açısından bunun anlamı şu idi: Ankara Hükümeti, başta 12 Ocak 1920 Kararnamesi olmak üzere, İstanbul Hükümetlerinin 16 Mart 1920 öncesinde Emval-i Metrukeler konusunda almış olduğu tüm kararları kabul etmiş oluyordu.[41]

TBMM'de ilk yasalar

Meclis, Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe giriş tarihi olan 6 Ağustos 1924'e kadar birçok kanun ve kararname çıkarttı. Bu kanun ve kararnameler hiçbir hukuksal boşluğa yer bırakmayacak biçimde detaylıdırlar ve büyük bir titizlik ile hazırlanmışlardır.

Büyük Millet Meclisi'nin çıkardığı ilk Emval-i Metruke Kanunu 20 Nisan 1922 tarihlidir.[42] Kanun "Emval-i Metruke" kanunu olarak anılmasına rağmen, 26 Eylül 1915 tarihli Tasfiye Kanunu ile karıştırılmamalıdır. Kanun esas olarak, 1919 sonrası firar eden ve kaybolan şahısların Emval-i Metrukesi ile ilgilidir ve bu husus açıkça dile getirilir. Özetlemek gerekirse kanun, düşman işgalinden kurtarılan bölgelerde sahiplerinin kaçtığı ve ortada bulunmadığının tespiti halinde ilgili taşınmaz malların hükümetçe idare edileceği, geri dönenlere gayrimenkulünün ve emanetteki parasının verileceği ve malın sahibinin süre sınırlaması koymadan vekâletname vererek yaptığı işlemlerin geçerli olduğu gibi hükümler içerir. Bu bağlamda, 20 Nisan 1922 kanunu, Vahdettin döneminde çıkarılan 12 Ocak 1920 tarihli kararname ile çelişmemekte ve malların sahiplerine iade edileceği söylenmektedir. Bu anlamda, bu kanunu, 12 Ocak 1920 tarihli kararnamenin yeni koşullara göre adapte edilmiş bir versiyonu olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

14 Eylül 1922 "Redd-i Emval Kararnamesi"

TBMM'nin, hem Ermeni soykırımının hem de 1919-1922 dönemini yarattığı Emval-i Metrukeler ile ilgili işlemleri birleştirmeye başlaması 14 Eylül 1922

---

40 TBMM, *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre 1, İçtima Senesi I, Cilt 1, T.B.M.M. Matbaası, Ankara, 1940, s. 37, 58, 72, 203.

41 16 Mart sonrası alınmış tüm kararları geçersiz sayan kanun uzun görüşmelerden sonra 17 Haziran 1336 (1920)'da kabul edilecektir. TBMM, *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre 1, İçtima Senesi I, Cilt 2, s. 132.

42 Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 125-6. Kararnamenin tam adı: "Hali Gaybubette Olan Anasırı Gayrimüslimenin Gönderecekleri Vekâletnamelerin Kabul Edilmemesi Hakkında Kararname", s. 95-98.

tarihi ile birliktedir. Bu tarihte yapılan oturumda, *Vahdettin Kararnamesi* olarak adlandırdığımız 12 Ocak 1920 Kararnamesi iptal edilecektir. Uygulamada "Redd-i Emval Kararnamesi" olarak da adlandırılan[43] bu karar ile 26 Eylül ve 8 Kasım 1915 tarihli kanun ve kararname yeniden yürürlüğe giriyor ve Cumhuriyetin, İttihatçı soykırım yasaları üzerine inşa süreci başlamış oluyordu.

Yeniden yürürlüğe giren ilgili kanunların üzerinden yedi yıl geçmiş olduğu için zorunlu bazı düzenlemeler yapmak gerekiyordu. İlk değişiklik 31 Ekim 1922 tarihinde yapıldı ve 8 Kasım 1915 tarihli kararnamenin bazı maddeleri değiştirildi, bazı maddeleri yürürlükten kaldırıldı.[44] Yeni kararname ile, 8 Kasım 1915'teki tüzüğe bir de dördüncü madde eklenmiştir. Bu maddeye göre genel savaştan önce veya sonra *her ne suretle olursa olsun* seyahat amacıyla yabancı veya işgal edilmiş ülkelere gidip henüz dönmemiş olan kişilerin dönüşüne kadar, taşınır ve taşınmaz malları hükümetçe idare olunacaktır.[45]

Bu değişiklikle birlikte, 1915 kanununun uygulama alanı genişletilmiş oluyordu. 1915 tehcirine ek olarak savaş öncesi ve sonrası yurt dışına çıkmış olanları da kapsıyordu. Böylece özellikle 1918 sonrası yeni göç dalgası ile ülkeyi terk edenlerin malları da yasa kapsamına alınmış oluyordu.

İttihatçı soykırım kanunlarına niçin ricat edildi?

Bu önemli sorunun cevabı, kararın görüşüldüğü Meclis görüşmeleri sırasında verilir. Amaç bellidir; savaş kazanılmıştır. Yapılacak barış görüşmelerinde, Emval-i Metrukeler meselesinin gündeme gelme ihtimali kuvvetlidir. Ve Türkiye'den, malları sahiplerine iade etmesi istenebilirdi. Oysa Türkiye'nin, değil el konulmuş malları geri vermek, ülke içinde Ermeni varlığına dahi tahammülü yoktu. Emval-i Metruke devlet açısından son derece önemli bir gelir kaynağı telakki edilmektedir. Fakat hâlâ yürürlükte olan Vahdettin Kararnamesi'ne göre malların sahiplerine geri verilmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle bu kararname Lozan görüşmeleri başlamadan ortadan kaldırılmalıydı.

Meclis görüşmeleri sırasında oturum gizli olduğu için, Maliye Vekili Fehmi Bey tüm bu noktaları çok açık ve sarih olarak anlatır. Kararname yürürlükte kalmaya devam ettiği müddetçe Müslümanların eline geçmiş olan tüm mal ve mülklerin sahiplerine iadesi kaçınılmazdı. Yaklaşmakta olan Lozan

---

43 Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 122. Kararın tam adı; "Ahar Mahallere Nakledilmiş Eşhasın Tasfiyeye Tâbi Emvali Hakkında Mevcut Kararnamenin Reddine Dair Heyet-i Umumiye Kararı", s. 9.

44 *A.g.e.*, s. 126. Kararın tam adı: "Mahall-i Ahara Nakledilen Eşhasın Emval-i Metrukesi Hakkında 17 Zilkade 1333 Tarihli Kanun-u Muvakkatin Suver-i İcraiyesine Mütedair 26 Teşrinievvel 1331 Tarihli Nizamnamenin Bazı Mavaddını Muaddil Kararname."

45 *A.g.e.*, s. 127-28.

Barış Konferansı'nda Batılı devletler bu konuda baskı uygulayacaklardı. Bakan'ın sözleriyle, "Ekalliyetler meselesi mevzubahis olduğu zaman; bu mesele hakkında kabul ettiğiniz ve bugüne kadar tatbik ettiğiniz ahkâmı yine tatbik edin, başka bir şey istemiyoruz derlerse, buna karşı zannederim vereceğimiz hiçbir cevap kalmaz."[46]

Bakanı en çok düşündüren nokta, bu kararnameden doğacak "maddi ve manevi bütün mesuliyeti maliyeti de hazine(nin) ödemek mecburiyetinde" kalacak olmasıdır. Bakana göre, "bu kararnamenin tatbikatı, kanunda mevcut olan ahkâmın onda biridir", yani daha % 90 mal-mülk geri verilmemiştir. "Fakat", diye devam eder Bakan, "bu kararname kanun olarak mevcut oldukça, halli tabii de bulundukça, tabii ahkâmını bize tatbik ettirirler. Onun için ahkâmının bir an evvel reddi icap eder."[47]

Milletvekillerinin yaptıkları konuşmalarda bu kanunun niçin ortadan kaldırılması gerektiğini ve aksi takdirde Türkiye'yi nelerin beklemekte olduğunu bildikleri anlaşılıyor. Sinop mebusu Hakkı Sami Bey'in, "Meclisi burada teşkil ettiğimiz zamanda bu gibi kararnamelerle uğraşacak zaman... bulamamış(tık)";[48] Trabzon mebusu Hasan Bey'in, "sulh yakındır. Sulh mesailine başlanmazdan evvel bu gibi şeyleri temizlemek lâzımdır... bu kararnameyi kökünden çürütmek lâzımdır..."[49] sözleri konuşma yapan tüm diğer milletvekillerinin de duygusunu yansıtmaktadır.

Vahdettin Kararnamesi'nin kaldırılmak istenmesinin bir başka önemli nedeni daha vardır. Maliye Bakanı, İzmir'in yağma edilmesi konusunda yapılan Meclis gizli oturumunda bu nedeni açıkça dile getirir. Emval-i Metrukeler yağma edilmektedir ve bunları yağmadan kurtarmanın tek yolu, hepsini devletin tasarrufuna geçirmektir.

İttihatçılığa dönüş: 15 ve 29 Nisan 1923 Kanun ve Kararnamesi

14 Eylül 1922 tarihli "Redd-i Emval" Kararnamesi ile birlikte 26 Eylül ve 8 Kasım 1915 Kanun ve Kararnamesi yürürlüğe girmişti ama yeni duruma göre bazı değişiklikler yapılması şart idi. Birçok nedenden dolayı geciken bu değişiklikler nihayet önce 15 Nisan 1923 tarihli Tasfiye Kanunu ile yapılacaktır.[50] Toplam 9 madde olan kanun, 26 Eylül 1915 tarihli kanunu esas al-

46 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, Devre: 1, İçtima Senesi: III, Cilt: 3, s. 769.

47 *A.g.e.*, s. 769.

48 *A.g.e.*, s. 776.

49 *A.g.e.*, s. 773.

50 T.C. Maliye Vekâleti Milli Emlak Müdürlüğü, *Milli Emlak Muamelelerine Müteallik Mevzuat*, s. 159-161. Ayrıca, Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 100-104. Kanunun tam adı; "Ahar Mahallere Nakledilen Eşhasın Emval ve Düyun ve Matlubât-ı Metrukesi Hak-

mış ve onun üzerinde bazı düzeltmeler yapmıştır. Yedinci madde ile 20 Nisan 1922 tarihli Emval-i Metruke Kanunu iptal edilmiş; 26 Eylül 1915 tarihli kanunun iki, dört, yedi ve sekizinci maddeleri değiştirilmiş, dokuzuncu madde kaldırılmış ve yeni bir madde eklenmiştir.

Yeni eklenen maddelerin içinde belki de en önemlisi altıncı maddedir. Bu madde ile kanunun uygulama alanı genişletilmiş ve 1919 sonrası firar eden ve kaybolanları da içerir hale getirilmiştir. Artık, "her ne suretle olursa olsun kaybolan veya bir yerden ayrılan veyahut yabancı ve işgal edilmiş ülkelere veya İstanbul veya bağlı yerlerine kaçanların terk edilmiş taşınır ve taşınmaz malları, borçları ve alacakları hakkında dahi sözü edilen" 26 Eylül 1915 tarihli Kanun ile 15 Nisan'da yapılan değişiklikler uygulanacaktır.[51] Bu değişiklikle birlikte, birinci ve altıncı maddelerde tanımlanan, kanunun kapsayacağı ilan edilen kişiler "firari, mütegayyip [*kayıp*] ve ahar mahallere firar etmiş" olanlar olarak tanımlanacak ve Cumhuriyet dönemindeki tüm hukuk davalarının esasını oluşturacaktır. Ve bu tanım ile kastedilenler esas olarak Ermeniler idi.

Kanunun birinci maddesi, 26 Eylül 1915 kanununun ikinci maddesinde yapılan değişiklikle ilgilidir ve konumuz açısından son derece önemlidir. Buna göre, 1915 kanununda var olan, malların tasfiyesinden sonra kalan miktarının sahiplerine geri verileceği hükmü kaldırılmıştır. Artık kaçmış ve kayıp kişilerin bir daha dönmeyecekleri hesap edilmektedir. Bunun yerine, taşınır ve taşınmaz malların niteliğine göre Vakıflar hazinesi ile Maliye hazinesine kayıtları yapılacak "malların takdir olunacak bedellerinden tasfiyeden sonra kalacak miktarı, bahsi geçen sahipleri adına emaneten irat" kayıt edilecektir. Mallara ilişkin ortaya çıkacak davalarda hazine hasım olacaktır.[52]

Önemli olan husus, bu tarihten sonra Emval-i Metruke konusu ele alındığında, resmî metinlerde "13 Eylül 1331 [26 Eylül 1915] ve 15 Nisan 1339 [15 Nisan 1923]" tanımlaması birlikte kullanılacaktır. İttihatçı rejim ile bütünleşme tamamdır. Atılacak son adım elbette kanunun uygulamasına ilişkin kararnameyi çıkartmaktı. 29 Nisan 1923 tarih ve 2455 sayılı kararname bu amaç için çıkartıldı ve 8 Kasım 1915 kararnamesinin yerini aldı.[53] Doğaldı ki, talimatname 8 Kasım 1915 tarihli "Nizamnâme" ile hemen hemen aynı idi ve onun gibi 25 maddeden oluşuyordu.

---

kındaki 17 Zilkade 1333 ve 13 Eylül 1331 Tarihli Kanun-ı Muvakkatin Bazı Mevaddı ile 20 Nisan 1338 Tarihli Emvâl-i Metruke Kanunu Muaddil Kanun".

51 Tüm metin için, Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 100-104.

52 *A.g.e.*, s. 101.

53 *A.g.e.*, s. 154-164. Kanunun tam metni; "13 Eylül 1331 Tarihli Kanun-ı Muvakkat ile İşbu Kanunun Bazı Mevaddını Muaddil 15 Nisan 1339 Tarihli Kanunun Suver-i Tatbikiyesini Mübeyyin Talimatname".

Kısa bir değerlendirme

Tüm Cumhuriyet dönemi boyunca, Emval-i Metruke işlemleri esas olarak 15 ve 29 Nisan kanun ve kararnamesi esas alınarak düzenlendi. Burada da İttihatçı dönemin ana mantığı korundu. Yalnız, malların tasfiyesinden sonra kalan miktarının sahiplerine verileceği hükmü kaldırıldı. Artık kaçmış ve kayıp kişilerin bir daha dönmeyecekleri hesap edilmekteydi. Devlet, kaybolmuş kişilere ait malların ayrıntılı bir listesini çıkartıyor, bunlar hakkında ayrı ayrı defterler hazırlıyor ve gerekli borç-alacak işlemleri tamamladıktan sonra, bunları Vakıflar ve Maliye hazinelerine kayıtlarını yapıyordu. Mallar, Hazineye ait diğer taşınmaz mallar gibi idare meclisleri marifetiyle idare olunacaktı.

Burada en önemli nokta tüm bu işlemlerin kayıp kişilerin adına yapılıyor olmasıdır. Kayıp kişilerin ortaya çıkması ile mallarının ne olacağı sorusu bu nedenle önemlidir. Nitekim Lozan Antlaşması ile bu kayıp kişiler ortaya çıkarsa mallar veya değerleri kendilerine geri verileceği hükmü kabul edilecek ve iç hukukta da bu esasa uygun düzenlemeler yapılacaktır. Hukuk sisteminin içinde var olduğunu söylediğimiz ana gerilim budur. Devlet, "kayıp kişilerin" malları üzerindeki haklarını tümüyle kayıp ettikleri iddiasını ileri sürememekte ve bu kişiler adına kayıt altında tutmaya devam etmektedir. Bu nedenle, mal sahiplerinin, mallarını veya değerlerini geri isteme hakları potansiyel olarak kanunların içinde mevcuttur. Göreceğimiz gibi, Lozan sonrası uygulamalarda bu durum daha açık ve net ortaya çıkacaktır.

Lozan Antlaşması: Bir dönüm noktası

Lozan Antlaşması Emval-i Metrukeler konusunda kısmi bir dönüm noktası olarak kabul edilmelidir. Bu nedenle, konuya ilişkin Lozan öncesi ve Lozan sonrası ayırımı yapmak yanlış olmayacaktır. Lozan'ın önemi şuradadır ki, Türkiye bu antlaşma ile, kendi sınırları içinde yaşamaya devam eden Ermenilere el konulan mallarını vermeyi taahhüt etmiştir. Daha sonra çıkartacağı bazı kanun ve kararnamelerle, Lozan'ın yürürlüğe girdiği 6 Ağustos 1924 tarihini bir dönüm noktası sayacak ve bu tarih itibarıyla mallarının başında olan kişilere, Emval-i Metrukelerini geri verecektir. Sınırları dışında kalan Ermenilerin malları konusu ise, uyrukluk ile ilgili maddelerde olduğu gibi, çok açık olmasına rağmen, yoruma açık kalacaktır. Antlaşmanın çeşitli maddeleri ile bu kişilere de mallarının karşılığının verilmesi ilkesini getirmiş olmakla birlikte, Türkiye bu maddeleri değişik bir biçimde yorumlayarak, bu ödemeleri yapmayacaktır. Ayrıca, Ermenilerin ülkeye gelip, mallarını almalarının da önüne geçilecektir. Deyim yerindeyse, Tür-

kiye'nin etrafı, Ermenilerin geri dönüşlerini engellemek amacıyla bir kale gibi örülecektir.

Görüşmelerde ve antlaşmada Emval-i Metruke sorunu

Lozan Antlaşması'nda, Emval-i Metruke sorunu ile doğrudan veya dolaylı ilgili dört ayrı başlık tespit etmek mümkündür. Antlaşmadaki maddelerin sırasıyla, *birincisi*, Siyasal Hükümler başlıklı I. Bölüm II. Kesimde 30 ve 36'ncı maddelerde yer alan "Uyrukluk" ile ilgili hükümler; *ikincisi*, yine I. Bölüm ve III. Kesimde 37 ve 45'nci maddeler arasında yer alan "Azınlıkların Korunması" ile ilgili hükümler; *üçüncüsü,* "Ekonomik Hükümler" başlıklı III. Bölümde, 65 ve 72'nci maddeler arasındaki "Mallar, Haklar ve Çıkarlar" ile ilgili hükümlerdir. 65-72'nci maddelere göre, ortaya çıkan sorunların çözülebilmesi için Karma Hakem Mahkemesi kurulması kararlaştırılmış ve bu mahkemenin görev ve çalışma koşulları, III. Bölüm V. Kesimde "Hakemlik Karma Mahkemesi" başlığı altında 92 ve 98'inci maddeler ile düzenlenmiştir. Emval-i Metrukelerle ilgili *dördüncü ve son başlık*, "Genel Affa İlişkin Bildiri ve Protokol" başlıklı ektir.

Türkiye'de gayrimüslimlerin sorunları genellikle "azınlıklar" sorunu olarak tanımlanır ve konunun esas olarak Lozan Antlaşması'nın I. Bölüm III. Kesimde, 37 ile 45'inci maddeler arasında ele alındığı ileri sürülür. Bu bakış eksiktir ve bu anlamda yanlıştır. Doğru olan, konuya Osmanlı'dan miras alınan Hıristiyan vatandaşlar sorunu olarak yaklaşmaktır ki zaten aşağıda göreceğimiz gibi, eğer özel olarak Bakanlar Kurulu kararı ile vatandaşlıktan çıkartılmamışlarsa, 1869 Vatandaşlık yasasına göre Osmanlı vatandaşı olan Hıristiyanlar, 1964 yılına kadar T.C. vatandaşı olarak kalmaya devam edeceklerdir. Bu nedenle, gayrimüslimler (özellikle Hıristiyanlar) meselesi, Cumhuriyet'in "azınlık sorunu" değil, kuruluş esasına ilişkin temel bir sorundur.

Lozan'da konumuzla ilgili yapılan tartışmaları, dört büyük ana başlık altında toplamak mümkündür. 1- Türkiye'de yaşamaya devam eden azınlıkların dil, din, eğitim vb. konularda özgürlükleri; 2- 1 Kasım 1914 sonrası işlenmiş suçları kapsayan genel bir af; 3- 1 Kasım 1914 tarihinden itibaren parçalanmış ailelerin birleştirilmesi ve mallarından yoksun bırakılmış kimselere mallarının geri verilmesi; 4- Azınlıkların isteğe bağlı göç ve dolaşım özgürlükleri.[54]

Bu konuların başında, Türkiye'yi terketmiş olan Hıristiyanların (Rum, Ermeni, Süryani, Keldani vb.) geri dönmeleri meselesi geliyordu. Üç tür geri

54 Konu, "Azınlıkların Korunması Konusunda Alt-Komisyonda Görüşülecek Sorunların Özeti" başlığı altında, aslında 10 Maddelik bir tutanak biçiminde özetlenmiştir. *A.g.e.*, Cilt 2, s. 157.

dönüş mümkündü. Birincisi, Türkiye sınırları içinde tahsis edilecek bir Ermeni Yurdu yaratmak ve oraya yerleşmek (benzeri öneri Süryani ve Keldaniler için de yapılacaktır); ikincisi, herhangi bir özel yere değil, özellikle de dağınık yerleştirilmek koşuluyla toplu dönüş; üçüncüsü, toplu dönüş yasaklansa bile bireysel olarak dönüş.

Aslında, Lozan'a gitmeden önce Türkiye'nin genel olarak Hıristiyanlar ve özel olarak da Ermeniler konusundaki siyaseti son derece açıktır. Yeni oluşan Türkiye devleti sınırları dışında kalmış hiçbir Hıristiyanı içeri sokmamak ve mümkünse sınır içindekileri de dışarıya atmak...

İsmet İnönü, Lozan'a 14 maddelik bir talimatname ile gider. Talimatın birinci ve dokuzuncu maddesi konumuzla doğrudan ilgilidir; 1- *Doğu sınırı*: Ermeni Yurdu söz konusu olamaz, olursa görüşmeler kesilir. 9- *Azınlıklar*: Esas mübadeledir.[55] Özellikle Ermeni Yurdu meselesinde, Türkiye "savaşı göze alabilecek kadar kesin kararlıdır... Ermeni Yurdu istenirse... görüşmeler derhal kesilecektir."[56] Nitekim, böyle bir talebin ileri sürülmesi, Türkiye'den toprak koparılması ve ülkenin bütünlüğünü bozmaya yönelik bir tehdit olarak algılanacak ve tartışmak dahi istenmeyecektir.

Ermenilerin toplu geri dönüşü meselesi, Lozan görüşmelerini son gününe kadar meşgul edecek ve Türkiye'yi en çok uğraştıran sorunların başında gelecek ve Türkiye, Ermenilerin dönüşünü engelleyebilmek için sonuna kadar ayak direyecektir. Geri dönüş, en çok genel af kapsamında tartışılır. Ve Türkiye, Ermenilerin toplu dönmesini istemediği için bu konunun genel af dışında kalmasını istemektedir. Müttefik kuvvetler, geri dönüşlere izin verilmemesinin genel affın anlam ve ruhuna aykırı düşeceği itirazında bulunmakta ve ayrıca bu durumun azınlıklar hukukuna da aykırı olduğunu belirtmektedirler.[57]

Konu en hararetli olarak 4 Haziran 1923 oturumunda tartışılır. Türkiye ısrarla, Ermenilerin geri dönmesi meselesini, "uluslararası tartışmaların dışında tutmak ve yalnız Türk hükümetinin yetkisi içinde" ele almak isteğini tekrar eder.[58] Buna karşı, gerek Fransız ve gerekse İngiliz temsilciler, Ermenilerin dönüşüne karşı çıkılmayacağı konusunda garanti almak isteyeceklerdir. Ama Türkiye son derece kararlıdır. İsmet Paşa'nın sözleri ile, "Türk Hükümeti... yeni hiçbir hükmün altına" girmeyecektir.[59] İngiliz temsilcinin, "binlerce Ermeni, komşu ülkelere dağılmış bulunmaktadır. Bunların yurtlarına dönmelerine izin verilip verilmeyeceğini bilmek gereklidir" sözleri-

---

55 Bilal N. Şimşir, *Lozan Telgrafları I (1922-1923)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1990, s. XIV.

56 *A.g.e.*

57 Cemil Bilsel, *Lozan, İkinci Kitap*, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul, 1933, s. 291.

58 Seha L. Meray, *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar-Belgeler,* cilt 6, s. 158.

59 *A.g.e.*, s. 159.

ne ise, "bu konuda hiçbir yüküm altına girilmeyeceği" biçiminde cevap verecektir.[60]

Türkiye'nin ana tezi ulusal güvenlik kaygılarıdır. Türk Heyetine göre, genel harp yıllarında ve sonrasında isyan ve ihtilal hareketlerine katılmış, cephe gerisi faaliyetlerde bulunarak Türkiye'ye büyük zararları dokunmuş Ermenilerin ülkeye geri dönmeleri söz konusu olamazdı. İsmet Paşa'nın sözleriyle, "...yüz bin Ermeninin dönmesine izin verilmesi isteği, sorunun görünüşünü bambaşka bir biçime sokar; bu biçimiyle, söz konusu sorun, devletin güvenliğini doğrudan doğruya ilgilendirir."[61] Ve Türkiye'nin "güvenliğini savunma konusunda davranış özgürlüğünü sınırlayacak bir yükümlülük altına girmesi" mümkün değildi. Bu nedenle, Türk Heyeti, "Türkiye'den ayrılmış olan kimselerin, Türkiye'ye kütle halinde dönüşleri sorununu incelemek istemememektedir."[62]

Türkiye'nin ısrarlı tutumu sonucu, konu sonuçlanmadan kapanacak veya daha doğrusu Ermenilerin toplu dönüşü genel af kapsamı dışında tutulacaktır. Gerek Ermeni Yurdu ve gerekse toplu dönüşlere izin vermemek konularında başarılı olan Türkiye, bireysel dönüşleri yasaklamak konusunda ise oldukça zorlanır. İlkesel olarak bireysel bazda geri dönüşleri kabul etmek zorunda kalan Türkiye, kimlere giriş hakkı verilip verilmeyeceği hakkını kendisinde saklı tutmak istemektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz 4 Haziran 1923 tarihli oturumunda İsmet İnönü, "... birkaç Ermeni kalkıp Türkiye'ye gelirse, genel af yüzünden, bunlar kovuşturulmayacaklardır... Ortalığı karıştırmayan kimseler Türkiye'ye serbestçe dönebilecekleri" ilkesini tekrar eder.[63]

İsmet Paşa'ya göre, "eğer bu mesele başka münasebetle yeniden tahrik edilmezse Ermeni muhacirlerin avdeti meselesi... kapanmış" sayılmalıdır. Buna göre Türkiye "iğtişaş [*karışıklık*] ve ihtilal ve su-i kast anasırından olmayan sakin vatandaşların avdetlerini tabii addetmiş" ve "kitle halinde avdet için hiçbir taahhüt" vermemiş oluyordu.[64] Her ne kadar İsmet Paşa, yıllar sonra anılarında konuyu, "memleketten çıkıp gitmiş olanlar gelebilirler. Herkes gelebilir. Ama komitacı, ihtilalci, fesatçı gibi birtakım fena hareketlerle memleketin emniyetini her suretle ihlal etmiş olan muzır insanları kabul edemezdik" biçiminde özetlemesine ve geleceklerin kimler olacağına "hükümet izin vermeli... hükümet tayin etmeliydi"[65] demesine rağmen uy-

60 *A.g.e.*, s. 161.

61 *A.g.e.*, s. 161.

62 *A.g.e.*

63 *A.g.e.*, Cilt 6, s. 158, 161.

64 Bilal N. Şimşir, *Lozan Telgrafları II (Şubat-Ağustos 1923)*, s. 396.

65 İsmet İnönü, *Hatıralar, 2. Kitap,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 1987, s. 139.

gulama bunun tersi oldu. Türkiye istisnasız tüm Ermenileri "muzır insan" olarak ilan etti ve onların ülkeye girmesine müsaade etmedi. Aşağıda göreceğimiz gibi Lozan sonrasında bu durum ülkeler arasında ciddi diplomatik krizlere de yol açacaktır.

Geride bırakılan mallar konusu

Hıristiyanların ve özel olarak da Ermenilerin geri dönmeleri konusunu kısmen halletmiş görünen Türkiye, el konulan mallar konusunda ne yapacaktı? Türkiye, bu sorunun çözümünde de "hariçten kimsenin karışmaması" ilkesi ile hareket etmek isteyecektir. Türkiye'nin hedefi, Emval-i Metruke konusunda herhangi bir uluslararası bağlayıcı hükmün altına imza atmamaktır. Türkiye'nin Lozan'da Emval-i Metrukeler konusunda takındığı tutumun son derece çelişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir taraftan, özellikle "Mallar, Haklar ve Çıkarlar" ile ilgili yapılan düzenlemeler ve "Uyrukluk" konusunda üzerinde anlaşılan ilkeler nedeniyle, malların sahiplerine iade edileceği ilkesini kabul etmek zorunda kalmış; ama öbür taraftan Türkiye dışında kalmış Ermenilerin gelmeleri ve mallarını almalarına, elindeki tüm imkânları kullanarak engel olmaya çalışmıştır. Bu iç çelişki görüşmeler sırasında da açığa çıkar ve Türkiye, Ermenilerin ve İstanbul Rumlarının ülkeye dönüşlerine engel olmak ve mallarına el koymakla suçlanır.

Görüşmeler sırasında 15 Nisan 1923 kanunu ile 26 Eylül 1915 Tasfiye Kanunu'nun yeniden yürürlüğe sokulmuş olması önemli bir eleştiri noktası olmuştur. 15 Nisan 1923 tarihinde bir Emval-i Metruke Kanunu (tasfiye kanunu) çıkartıldığı haberinin Lozan'a intikal etmesi ile birlikte, Müttefik Kuvvetler, özellikle kendi vatandaşlarına da uygulandığı gerekçesiyle kanunu şiddetle protesto ederler.

Protestoyu 22 Haziran'da Ankara'ya bildiren İsmet Paşa'ya 26 Haziran'da, şu cevap verilir: "Türkiye Büyük Millet Meclisince tanzim ve mevki-i meriyyete vaz'edilen [*yapılan ve uygulamaya konan*] Emval-i Metruke Kanunundaki hükümetimizin nokta-ı nazarı sırf tebaasının emval ve hukukunun muhafazasına matuf olup firar veya gaybubet edenlerin Emval-i Metrukelerinin ziyadan vikayesi [*kayıp ve mahvolmaktan korunması*] zımnında esman-ı baligası [*tutarları*] kendi hesab-ı carilerine kaydedilmekte ve bu babda muhafaza-i hukukları için ne yapılması icab ederse bunlar dahi temin olunmaktadır."[66]

Görüldüğü gibi, Türkiye Ermenilerin mallarına el koyduğunu ve sahiplerine geri vermeyeceğini söyleyememektedir. Yaptığı işi, vatandaşlarının mallarını korumak ve mallara zarar gelmemesi için onları vatandaşları adına ka-

---

66 Bilal N. Şimşir, *Lozan Telgrafları II (Şubat-Ağustos 1923)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994, s. 473-4, 494.

yıt altına almak olarak sunmaktadır. Tuhaflık veya komiklik de buradadır, çünkü göreceğimiz gibi, Türkiye aynı zamanda bu vatandaşların gelmesini ve mallarını istemesini engellemek için de elinden gelen her şeyi yapacaktır.

Getirilen düzenlemeler: Af tasarısı ve son şekli

Tartışmalarda gündeme gelen son bir nokta daha vardır. Tehcir ve katliamlar sırasında parçalanan ailelerin birleştirilmeleri ve bu insanların mallarının iadesine devam edilip edilmeyeceği... Bilindiği gibi, 1918 mütarekesi ile birlikte, sürgüne gönderilenlerin geri dönmesi kadar, parçalanmış ailelerin birleştirilmesi, özellikle de ailelerinden zorla kopartılan küçük çocukların ve Müslüman hanelerine kapatılan kız ve kadınların toplanması son derece önemli bir sorun teşkil etmişti. Müttefik Kuvvetler, Osmanlı Hükümeti ve Ermeni Patrikliği üç ayrı kanaldan, kadın ve çocukların Müslüman evlerden toplanması işini organize etmişler ve hatta, Sevr Antlaşması'nda da öngörüldüğü şekilde ortak komisyonlar da kurularak ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışmışlardı.[67]

Lozan görüşmeleri sırasında, Müttefik kuvvetler bu çalışmaların devam etmesini istediler. 15 Aralık 1922'de hazırlanan "Azınlıkların Korunmasına İlişkin Tasarı"nın üçüncü maddesi bu konu ile ilgili idi; "Türk hükümeti, 1 Ağustos 1914 tarihinden bu yana ortadan kaybolmuş ya da ailelerinden ayrı düşmüş kimselerin, sayıları ve dinleri ne olursa olsun, ailelerine ya da topluluklarına (cemaatlerine) geri verilmesini ve yolsuz-yöntemsiz mallarından yoksun bırakılmış kimselere mallarının geri verilmesini sağlamak için, 30 Ekim 1918'den bu yana girişilmiş çalışmaların sonuçlarını kabul ettiğini bildirir. Türkiye bu çalışmalara ara verilmemesi için bütün kolaylıkları gösterecektir."[68]

Konuya ilişkin yapılan tartışmalarda, İngiliz temsilci, "geçmişin malı olmuş sorunlara gereğinden çok dönüş yapmak istemediğini" söyler ve ama savaş yıllarında gerek ailelerin parçalanması gerekse Emval-i Metruke Kanunu ile mallara el konarak bir sürü haksızlıklar yapıldığının altını çizer. Mütareke sonrası bu haksızlıkları gidermek için bazı çabalar harcandığını, komisyonlar kurulduğunu, yapılan çalışmalar sonucunda birçok çocuk ve kadı-

---

67 Mütareke sonrası din değiştiren ve Müslüman ailelere dağıtılan Ermeni çocuk ve kadınlar konusunda daha fazla bilgi için bkz. Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu,* s. 430-445; İbrahim Ethem Atnur, *Türkiye'de Ermeni Kadınları ve Çocukları Meselesi (1915-1923)*, Babil Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 113-235. Ayrıca konuyla alakalı olarak İngiliz Yüksek Komiserliği bünyesinde oluşturulan "*Armenian-Greek Section*" adlı komisyon ve faaliyetleri hakkında bkz. Vartkes Yeghiayan (ed.), *British Reports on Ethnic Cleansing in Anatolia, 1919-1922: The Armenian-Greek Section,* Center for Armenian Remembrance, Glendale, California, 2007.

68 Seha L. Meray, *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar-Belgeler*, Cilt 2, s. 161.

nın aileleri ile birleştirildiğini, birçok malın sahiplerine geri verildiğini söyler. İngiliz temsilciye göre bu çalışmalar İstanbul dışında "yerel koşullar yüzünden" fazla başarılı olamamıştır. Önerilen bu madde ile iki şey hedeflenmektedir. "Şimdiye kadar yapılmış olanların geçerli sayılması ve elverişsiz koşullar yüzünden tamamlanması mümkün olmayan bir çalışmaya ara verilmemesi." Çalışmanın Milletler Cemiyeti'nin koruyuculuğunda tamamlanması istenmektedir.[69]

Türkiye "geçmişi ilgilendiren üçüncü maddeyi kabul etmeyeceğini kesin olarak" bildirir.[70] Türk Heyeti "geçmişin tartışmalarını yeniden açmamak konusunda öteki Temsilci Heyetleri gibi düşünmektedir" ve tüm bu konular "geçmişte kalmıştır; oysa Konferans gelecekle uğraşmalıdır."[71] Tartışmalar sırasında, Türkiye karşı bir öneri getirir ve "30 Ekim 1918 - 20 Kasım 1922 tarihleri arasında yapılmış işlemlere itiraz etmemek niyetinde olduğunu bildirir." Hatta, "ilgililerin başvurmaları üzerine, söz konusu işlemlerin yeniden gözden geçirilmesine de" engel olmayacak, "mallara ilişkin hak istemlerinin... kurulacak bir Hakemler Komisyonunca sonuca bağlanmasını" da kabul edecektir.[72]

Sonuçta konu Af tasarısının altıncı maddesi olarak, ufak bir tarih değişikliği ile, Türkiye'nin istediği şekilde formüle edilir; "bütün devletlerin duymakta olduğu genel barış isteğini paylaşan Türk Hükümeti, savaş yüzünden dağılmış aileleri yeniden bir araya getirmek ve meşru hak sahiplerini mallarına yeniden kavuşturmak amacıyla, Müttefiklerin koruyuculuğu altında ve 20 Ekim 1918 tarihiyle 20 Kasım 1922 tarihi arasında yapılmış işlemlere itiraz etmeme niyetinde olduğunu açıklar." Ayrıca, "kişilere ve mallara ilişkin hak istemleri Kızılay'la ve Kızılhaç'ın birer temsilcisinden kurulu bir Komisyonca incelenecektir" denir.[73]

Bu madde, Türkiye'nin 20 Kasım 1922 tarihinden sonra Emval-i Metrukeleri sahiplerine iade etmeyi kabul etmediği biçiminde yorumlanabilir mi? Nitekim bazı çalışmalarda bu madde, Lozan'da Emval-i Metruke konusunun sadece af tartışması çerçevesinde gündeme geldiği ve Türkiye'nin bu konuyu görüşmeyi reddettiği biçiminde yorumlanmıştır ki bu doğru değildir.[74] Gös-

---

69 *A.g.e.*, s. 183-4.

70 *A.g.e.*, s. 184.

71 *A.g.e.*, s. 161, 204.

72 *A.g.e.*, s. 238, 254.

73 *A.g.e.*, Cilt 8, s. 93. Burada söz konusu edilen Komisyonu, "Mallar Haklar ve Çıkarlar" bölümünde kurulmasından bahsedilen Karma Hakem Mahkemesi ile karıştırmamak gerekir.

74 Sadece iki örnek; Uğur Ümit Üngör ve Mehmet Polatel, *Confiscation and Destruction, The Young Turk Seizure of Armenian Property,* Continuum International Publishing, Londra ve New York, 2011, s. 54. Tayfun Eroğlu, "Tehcirden Milli Mücadeleye Ermeni Malları (1915-1922)", s. 181-182.

tereceğimiz gibi, Emval-i Metruke sorunu, Lozan'da birçok başka alana ilişkin görüşmeler sırasında da doğrudan veya dolaylı olarak gündeme gelmiştir. Bu alanlardaki anlaşmaların bir sonucu olarak Türkiye, Lozan sonrası Ermenilere, Emval-i Metruke Kanunları ile el konulmuş mallarını vermeyi kabul edecektir. Fakat bu uygulama sadece ve sadece Türkiye içindeki Ermeniler ile sınırlı kalacaktır. Ve dışarıda olan Ermenileri kapsamayacaktır. Zaten Türkiye'nin Lozan'da verdiği tüm kavganın özeti de budur.

Eğer Lozan'da Hıristiyanların geri dönme ve mallarının iadeleri konusunda yapılan tartışmalar hakkında genel bir gözlemde bulunmak gerekirse, görüşmelerin en büyük eksikliği, Ermenilerin talep ve isteklerini savunacak bir heyetin olmamasıydı. Ermeniler temsilcisizdiler ve bu nedenle kısa sürede yüz üstü bırakıldılar.

Getirilen düzenlemeler: Vatandaşlık konusu

Ermenilerin el konulan mallarının geri verilip verilmeyeceği meselesi, Lozan'da kararlaştırılan vatandaşlık ile ilgili maddelerle de doğrudan ilintilidir. Anlaşmanın 30'uncu maddesine göre "Türkiye'den ayrılmış ülkelerde yerleşmiş Türk uyrukları hukukça (*de plein droit*) ve yerel yasaların öngördüğü şartlarla, bu ülke hangi Devlete bırakılmışsa o Devletin uyruğu olacaklardır."[75] İlgili kişilerin otomatik olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlıklarını kaybedecekleri 31'inci madde ile teyit edildi ve bu kişilere seçme hakkı da getirildi: "On sekiz yaşını aşmış olup da Türk uyrukluğunu yitiren ve 30'uncu madde uyarınca hukuk açısından yeni bir uyrukluk edinmiş bulunan kimseler, işbu antlaşmanın yürürlüğe giriş tarihinden başlayarak, iki yıllık bir süre içinde Türk uyrukluğunu seçebileceklerdir."[76]

Vatandaşlık ile ilgili yapılan bu düzenlemelerin, mal ve mülkler ile de doğrudan ilgisi vardır ve bu husus 33'üncü madde ile düzenlenmiştir; "bu gibi kimseler seçme haklarını kullanmazdan önce, oturmakta oldukları öteki Devletin ülkesinde malik oldukları taşınmaz malları ellerinde tutmakta serbest olacaklardır. Bu gibi kimseler, her çeşit taşınır mallarını yanlarında götürebileceklerdir."[77] Görüldüğü gibi, Lozan'ın hükümleri son derece açıktır. Eski Osmanlı vatandaşı olup, Türkiye sınırları dışındaki devletlerde yaşayanlar, iki yıllık bir süre içinde başvurmazlarsa, otomatik olarak Türk vatandaşlığını kaybedeceklerdir. Ve ama vatandaşlıklarını kaybetseler bile, Türkiye'deki taşınmaz mallarını ellerinde tutmaya devam edebileceklerdir.

---

75 Seha L. Meray, *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar-Belgeler*, Cilt 8, 9.

76 *A.g.e.* Vatandaşlığı seçme hakkı, sadece Türkiye ile diğer devletler arasında değildir. 32'nci madde ile bu hak ayrılan tüm devletler arasında düzenlenmiştir.

77 *A.g.e.*, s. 10.

Türkiye'nin Ermeniler ile ilgili olarak Lozan'ın bu temel ilkelerini açıkça çiğnediğini ve hâlâ da çiğnemekte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Öncelikle, savaşlar nedeniyle yerlerini terk etmek zorunda kalmış yüzbinlerce muhacirin ülkelerine dönmelerine izin vermedi. Gerek 1920 sonrası, Milletler Cemiyeti'nin, Muhacirler Yüksek Komiseri olarak atanan Fridtjof Nansen kanalıyla yaptığı, gerekse Lozan'da yapılan tüm girişimler sonuçsuz kaldı. Bu insanlar sadece yerlerinden ve yurtlarından kopartılmış olmadı, onların malları üzerindeki tasarruf haklarına da son verildi.

Türkiye'nin Lozan'ı ihlalinin birinci biçimi, 1869 vatandaşlık yasasına göre Osmanlı vatandaşı olan ve çok değişik ülkelerde yaşayan Ermenileri vatandaşlıktan çıkartmamak biçiminde olmuştur. İkincisi Türkiye dışında kalmış ve antlaşmaya göre "malik oldukları taşınmaz malları ellerinde tutmakta serbest" olan Ermenilerin mülkiyet haklarını tanımamış ve bu mallara Emval-i Metruke Kanunları gereğince el koymuştur.

Birinci husus, 1869 vatandaşlık yasasına göre Osmanlı vatandaşı olanların Türk vatandaşı sayılmaya devam edilmesi 1927 ve 1928 yasaları ile düzenlendi. 23 Mayıs 1927 tarihli ilk kanuna göre, "İstiklâl muharebeleri esnasında Millî Mücadeleye iştirak etmeyerek Türkiye haricinde kalan ve 24 Temmuz 1923 tarihinden işbu kanunun neşrine kadar Türkiye'ye avdet etmemiş olan Osmanlı tebaasının Türk vatandaşlığından ıskatına icra vekilleri heyeti mezundur."[78]

Bir yıl sonra, Mayıs 1928'de Cumhuriyet döneminin ilk vatandaşlık kanunu yayınlanır. Kanunun birinci maddesi, "Bir Türk baba ve ananın Türkiye'de veya ecnebi memlekette doğan çocukları Türk vatandaşıdır" der.[79] Buna göre, yurtdışındaki Osmanlı vatandaşı Ermenilerin çocukları da otomatik olarak Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı sayılırlar. Kanunun, "Vatandaşlıktan Çıkmak ve Vatandaşlıktan Iskat [düşürülme]" ile ilgili yedi, sekiz, dokuz ve onuncu maddeleri, çıkma ve düşürmenin ancak ve ancak Bakanlar Kurulu kararı ile olacağını hükme bağlar. Yani, Osmanlı Ermenileri ve onların çocukları, özel olarak Bakanlar Kurulu kararı ile vatandaşlıktan atılmazlarsa, Türk vatandaşı olmaya devam edeceklerdir.

Osmanlı Ermenileri ve çocuklarının Türk vatandaşlıklarını toptan ve otomatik olarak kaybetmeleri 1964 yılıdır. Bu yılda çıkartılan 403 sayılı Vatandaşlık Kanunu'na eklenen "kayıp kişiler" ile ilgili geçici bir ek maddeyle Ermenilerin (adları verilmeden) vatandaşlıklarını otomatik olarak kaybedecekleri hükme bağlanmıştır.[80] Görüldüğü gibi, Osmanlı Ermenileri, eğer Ba-

---

78 *Resmi Ceride*, sayı 598, 31 Mayıs 1927. Kanunun tam adı, "Şerâit-i Muayyineyi Hâiz Olmayan Osmanlı Tebaasının Türk Vatandaşlığından Iskatı Hakkında Kanun".

79 *Resmi Gazete*, sayı 904, 4 Haziran 1928. 1869 tarihli Tabiiye-i Osmaniye Kanunu, yasanın 15'inci maddesi ile yürürlükten kaldırılmıştır.

80 *Resmi Gazete,* sayı 11638, 22 Şubat 1964.

kanlar Kurulu kararı ile vatandaşlıktan çıkartılmamışlarsa, 1964 yılına kadar Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını korumaya devam etmişlerdir.

Cevap verilmesi gereken soru şudur; Lozan'ın açık hükmüne rağmen Türkiye, niçin Ermenileri 1964 yılına kadar vatandaşı saymaya devam etmiştir? Cevap basittir; konu Emval-i Metruke Kanunları ile doğrudan ilgilidir. Bunu yaparak Türkiye "kayıp" Ermenilerin sadece mallarına el koyma hakkını elinde tutmakla kalmıyor birçok başka avantaj daha elde ediyordu. Birincisi, Emval-i Metruke kanunları ancak T.C. vatandaşlarına uygulanabiliyordu. İkincisi, Türkiye eğer ilgili kişileri vatandaşlıktan çıkartırsa, bu kişilerin vatandaşı oldukları yeni devletlerin, bu kişileri koruma hakkını kabul etmek zorunda kalacaktı. Üçüncüsü, Türkiye, bu kişilerin ülkeye girmelerini ancak kendi vatandaşları olmaları koşuluyla yasaklayabiliyordu. Hatırlanacağı üzere, 1869 Vatandaşlık Kanunu'nun altıncı maddesine göre, izni almaksızın başka devlet vatandaşlığına geçen kişi, *eğer devlet isterse*, vatandaşlıktan çıkartılabilir ve vatandaşlıktan çıkartılan kişinin ülkeye girmesi yasaklanabilirdi.[81]

Burada dikkatten kaçmaması gereken son derece önemli bir başka ayrıntıya dikkat çekmek isteriz. 1927 Kanunu, kapsamlı bir vatandaşlık kanunu değil tek maddelik bir kanundur. Sadece vatandaşlıktan çıkarılma ile ilgili bir konuda düzenleme yapmaktadır. Asıl vatandaşlık kanunundan bir yıl önce çıkartılmıştır. Üstelik vatandaşlıkla ilgili bir konuyu düzenliyor olmasına rağmen, yasa teklifi Meclis'e "Hariciye Encümeni" üzerinden gelmiştir. Yani teklifin kaynağı Dışişleri Bakanlığıdır. Nitekim Encümen Mazbatasında, teklifinin "Hariciye Vekili Beyefendinin teklif huzur ve iştirakiyle müzakere ve münakaşa" edildiği açık olarak ifade edilmiştir.[82]

Dışişleri Bakanlığı niçin böyle bir yasa teklifinde bulunmaktadır? Sebebi çok basittir. 1927 yılı başında ABD ile tazminat görüşmeleri başlayacaktır. Tazminat görüşmelerindeki en büyük sorunlardan bir tanesi, ABD vatandaşı olan Ermenilerin savaş sırasında uğradıkları zararların yani el konulan mallarının karşılıklarının verilmesi meselesi idi. Çünkü, Lozan Antlaşması'nın "Mallar Haklar ve Çıkarlar" hükümlerine göre, Türkiye, ABD vatandaşlarının savaş sırasındaki hak kayıplarını ödemek zorundaydı. ABD vatandaşı Ermenilere tazminat ödememenin ve onların Türkiye'deki mal ve mülklerine el koymaya devam etmenin tek yolu vardı, ABD'nin bu kişileri kendi vatandaşı sayarak hak iddiasında bulunmasını reddetmek ve bu kişilerin hâlâ Türk vatandaşları olduğunu iddia etmek...

Bu nedenle, 17 Şubat'ta ABD ile diplomatik ilişkilerin tesisinden hemen

81 Bakınız yukarıda "Dönüşleri Yasaklamak İçin Kullanılan Kanun Maddeleri" bölümü.

82 *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre II, İçtima Senesi IV, Cilt 1, 16 Mayıs 1927, T.B.M.M. Basımevi, Ankara, s. 169.

sonra, Türk Dışişleri Bakanlığının 23 Mayıs 1927 tarihli tek maddelik kanunu alelacele Meclis'e sevk etmesi son derece "makul" nedenlere dayanmaktadır. Türkiye, savaş sırasında öldürülmüş veya yurt dışında kalmış Ermenilerin mallarını geri vermek istememektedir. Sorunun bir tek ABD'ye gitmiş Ermenilerle sınırlı olmadığını, Fransa'nın mandası altına girmiş olan Suriye ve Lübnan Ermenileri ile de ilgili olarak benzeri sorunların olduğunu eklemek gerekir.

Özetle, Türkiye sadece Lozan Antlaşmasının açık hükümlerini ihlal etmekle sınırlı kalmadı. Türk hukuk sistemini ve onun en temellerinden birisi olan vatandaşlık hukukunu da buna göre düzenledi. Ermeni meselesinin niçin sadece bir "azınlık meselesi" olarak telakki edilemeyeceği, Emval-i Metruke Kanunlarının Cumhuriyetin temel taşlarından birisi olduğu yolundaki merkezî tezimizin nedenlerinden birisi de budur.

Lozan için kısa bir değerlendirme

Lozan hükümleri son derece açıktır. Özellikle "Uyrukluk" ve "Mallar Haklar ve Çıkarlar" bölümlerinde Ermenilerin el konulan mallarının kendilerine geri ödenmesi garanti altına alınmıştır. Ama Türkiye Lozan'ın hükümlerini yerine getirmemiş sadece Türkiye sınırları içinde kalmış olan Ermenilerin mallarını geri vermek, Türkiye dışındakilerin mallarına ise el koymak yoluna gitmiştir. Bu konuda birbiri ile ilintili beş ayrı husus önemlidir ve bunlara kısaca değinmekte fayda vardır.

Birincisi, aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, Emval-i Metrukeler ile ilgili olarak, 5 Şubat 1925 ve 13 Haziran 1926 kararnamelerinde olduğu gibi, iç hukuk mevzuatında doğrudan Lozan Antlaşması'na atıfta bulunarak önemli değişiklikler yapılır.[83] Bu değişikliklerde, Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe giriş tarihi bir dönüm noktası olarak ele alınır. İç hukukta Lozan'ın yürürlüğe giriş tarihi itibarıyla değişiklik yapılmasının zorunlu telakki edilmesi özellikle "Uyrukluk" ve "Mallar Haklar ve Çıkarlar" bölümlerindeki hükümlerle doğrudan ilişkilidir.

İkincisi, Lozan ve özellikle de 65 ve 66'ncı maddeler Türkiye tarafından, eğer malına el konulan kişi Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe girdiği tarihte malının başında bulunursa, mal sahibine teslim edilecektir, biçiminde yorumlanmıştır. Eğer kişi malının başında değilse, kayıp ve firari sayılacak ve bu kişilerin malları 13 Eylül 1331 ve 15 Nisan 1339 tarihli Tasfiye Kanunla-

83 5 Şubat tarihli kararnamenin tam adı: "Lozan Muahedenamesinin Kabul Edildiği Tarihten Sonra Gitmiş Olanların Gayr-ı menkullerine Müdahale Edilmemesi Hakkında Kararname." 13 Haziran 1926 tarihli kararnamenin tam adı: "13 Eylül 1331 Tarihli Kanun ile Bu Kanunun Bazı Maddelerini Muaddil 15 Nisan 1339 Tarihli Kanunun, Lozan Ahidnamesine Nazaran Suret-i Tatbikini Temin Maksadıyla Tanzim Edilmiş Olan Talimatnamenin Kabulüne Dair Kararname."

rına göre işlem görecektir. Bu nedenle, Lozan Antlaşması öncesinde Türkiye'yi terketmiş olanlara hiçbir biçimde malları geri verilmeyecektir. Türkiye bu yolu kapatmıştır.

Üçüncüsü, Türkiye Lozan Antlaşması'nı "kişi ancak malının başında bulunursa kendisine verilecektir" biçiminde yorumladığı için, antlaşmanın yürürlüğe giriş tarihinden önce ve sonra, malının başında olmak amacıyla geri dönmek isteyen Ermenileri Türkiye'ye sokmayacaktır. Yurt dışındaki Ermenilerin, ülkeye gelerek malları üzerinde hak iddia etmelerine mani olmak için, girişleri yasaklanacak, girmiş olanlar tespit edilip, zorla geri yollanacaktır. Ayrıca, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından birkaç hafta önce çıkarılan, 28 Haziran 1923 tarih ve 2559 sayılı kararname ile yurt dışında bulunan kişilerin vekâletname yoluyla, malları üzerinde hak iddia etmelerinin önünü kesecektir.

Dördüncüsü, Türkiye "Mallar Haklar ve Çıkarlar" bölümündeki maddelerin, Müttefik devletler uyruklarının Türkiye'de, Türkiye vatandaşlarının ise diğer ülkelerdeki zararlarının karşılıklı tazmini ile ilgili olduğunu savunmuş ve böyle yorumlamıştır.[84] Bu nedenle, ilgili maddelerin yurt dışında bulunan Ermenileri kapsamayacağını iddia etmiştir. Tazminat konusunda yapılan ikili görüşmelerde, imzacı ülkelerin, artık kendi vatandaşları olan Ermenilerin haklarını da korumak istemesine, bu Ermenilerin savaş yıllarında Osmanlı vatandaşı oldukları gerekçesi ile itiraz etmiştir. Sadece, eğer Ermeniler ilgili ülke vatandaşlığına 1914 öncesinde, 1869 vatandaşlık yasasına uygun olarak, Osmanlı Devleti'nden izin alarak geçmiş ise, bu Ermenilere ait zararları tazmin etmeyi kabul edebileceğini söylemiştir.

Beşinci ve son nokta, "Müttefik devletlerin uyrukluğunda bulunmamakla birlikte, bu devletlerin olgusal [*fiili*] koruması" altında olan kişilerin durumları ile ilgilidir. Türkiye, imzacı devletlerin, kendi vatandaşı olmayan bu kişilerin haklarını savunamayacağını ileri sürmektedir. Oysa bu durum, Lozan Antlaşması'nın hükümlerinin açık ihlalidir. Çünkü antlaşmanın Ekonomik haklar ile ilgili üçüncü bölümünde, 64'üncü maddede, "müttefik uyruklar" tanımı yapılmış ve bu tanımın "Müttefik devletlerin uyrukluğunda bulunmamakla birlikte, bu devletlerin olgusal [fiili] korumasından yararlanmış... Osmanlı makamlarınca kendilerine Müttefik uyrukları gibi işlem yapılmış" kimseleri de kapsayacağı açık olarak dile getirilmiştir.[85]

Çok karışıkmış gibi gözükse de aslında mesele son derece basittir. Türkiye, bir Lozan ilkesi olmasına rağmen, ülke dışına düşmüş Ermenilere mal-

84 Örneğin, Karma Hakem Mahkemeleri kurulması ve yetkileri konusunda yapılan tartışmaları İstanbul'a aktaran İsmet İnönü'nün sözleri için bkz. Bilal N. Şimşir, *Lozan Telgrafları II (Şubat-Ağustos 1923)*, s. 375-6.

85 Seha L. Meray, *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar-Belgeler*, Cilt 8, s. 22-23.

larını vermemekte kararlıdır. Bu nedenle onların Türkiye'ye girişlerine engel olacak ve girebildikleri nadir durumlarda ise tutuklayarak zorla yurt dışına çıkartacaktır. İşin özeti, Talat Paşa'nın 1916'da sarf ettiği, Ermeni "vücûdunu tamâmıyla kaldırmağa" yönelik politikalara Cumhuriyet döneminde de devam edilmiştir. Nitekim Lozan'ı takip eden süreçte Türkiye, içeride kalmış Ermenileri de dışarıya atmak için sistemli bir politika uygulamaya başlayacaktır.

Lozan sonrası Türkiye: Etrafı bir kale gibi örmek

Lozan Antlaşması 6 Ağustos 1924'te yürürlüğe girecektir. Antlaşmanın Emval-i Metrukeler ile ilgili getirdiği en önemli değişiklik Türkiye'de kalmayı başaran Ermenilere mallarının geri verilmesi zorunluluğu idi. Bu nedenle Emval-i Metruke Kanunlarını Lozan hükümleri ile uyumlu hale getirmek için bazı değişiklikler yapmak gerekiyordu. Ülke içi kanunların Lozan ile uyumlu hale sokulması kadar ciddi bir başka sorun daha vardı. Yurt dışında yaşayan Ermeniler bireysel olarak gelmek ve mallarını almak isterlerse ne olacaktı? Konu Lozan'da kesin bir çözüme bağlanmamıştı. Türkiye, Ermenilerin kitlesel geri dönüşlerine itiraz etmiş ve bunu engellemiş idi ama bireysel geri dönüşleri ilke olarak kabul etmek zorunda kalmıştı. Şimdi bu dönüşlere engel olmak, deyim yerindeyse Türkiye'nin etrafını bir kale gibi örmek gerekiyordu.

Lozan'da bu tür sonuçlar çıkacağını hesap eden hükümet, hatırlanacağı gibi Lozan öncesi bazı tedbirler almış ve 14 Eylül 1922 tarihinde, Ermenilere mallarının geri verilmesini öngören 8 Ocak 1920 kararnamesini iptal etmiş, 26 Eylül 1915 Tasfiye Kanunu'nu yeniden yürürlüğe sokmuştu. Buna uygun olarak, 31 Ekim 1922'de, 8 Kasım 1915 tarihli tüzükte yapılan çok önemli bir değişiklikle mallara el koyma yetkisini, 1918-1923 arasını da kapsayacak şekilde genişletmişti. Buna göre, genel savaştan önce veya sonra *her ne suretle olursa olsun* seyahat amacıyla yabancı veya işgal edilmiş ülkelere gidip henüz dönmemiş olan kişilerin dönüşüne kadar, taşınır ve taşınmaz malları hükümetçe idare olunacaktı.

Bu husus daha sonra, 15 Nisan 1923 tarihli kanun ile daha da pekiştirilmişti. Kanunun altıncı maddesi ile, "*her ne suretle olursa olsun kaybolan veya bir yerden ayrılan veyahut yabancı ve işgal edilmiş ülkelere* veya İstanbul veya bağlı yerlerine *kaçanların* terk edilmiş taşınır ve taşınmaz malları, borçları ve alacakları" hakkında da 26 Eylül 1915 tarihli Kanun ile 15 Nisan 1923'te yapılan değişiklikler uygulanacaktır.[86]

Hükümet bu arada başka bir uygulamaya daha gitmiş ve Lozan Antlaş-

86 Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 103.

ması'nı beklemeden, elindeki Emval-i Metrukeleri dağıtmaya da başlamıştır. Örneğin, 13 Mart 1924'te çıkarttığı bir kanun ile, "mübadeleye gayri tabi eşhasa ait olup Hükümet yedinde [*elinde*] bulunan metruk emlâk ve arsa(yı)", savaş sırasında emlâkları tahrip edilmiş olanlara "muhtaç olanlar tercih edilmek şartıyla," vermeye başlar.[87] Yine bunun gibi, 3 Nisan 1924'te, Emval-i Metrukeden hükümete tahsisi gerekli görülen binaların hükümete devri hususunda kolaylık gösterilmesine ilişkin bir kararname çıkartılır.[88]

Girişleri tümüyle yasaklamak Lozan nedeniyle mümkün değildi. Türkiye'nin bulabildiği iki araç vardı. Birincisi, 1869 vatandaşlık yasası ve özellikle de beşinci maddesi; diğeri ise bireysel bazda yapacağı emniyet soruşturması. Fakat bu iki mekanizma da işe yaramayacak, hem dışarıda başka ülkelerle diplomatik krizlere hem de içeride politik skandallara yol açacaktı.

"Tehlike" sadece, yurt dışında Ermenilerin gelmesi ile de sınırlı değildi. Türkiye içinde zorunlu yer değiştirmiş Ermeniler de eski yerlerine geri dönmek ve mallarını almak isteyebilirlerdi. Tüm bunların engellenmesi gerekiyordu. Bu nedenle, ülkeye giriş-çıkış kanunları değiştirildi, ve ülke içinde seyahat yasakları kondu. Türkiye, etrafı surlarla çevrilmiş bir kaleye çevrildi.

Amerikan Ermenileri sokulmuyor

İlk politik kriz ABD ile çıktı. Bireysel olarak giriş yapma hakkını kullanmak ve mallarını geri almak isteyen bir grup Amerikan Ermenisi, 1923 Ağustos ayında Amerikan pasaportları ile Türkiye'ye giriş yapmak istediler ve fakat tutuklanarak geri gönderildiler. Türkiye'nin bu kararı 1869 vatandaşlık kanunu ve 1918 Kasım tarihli Pasaport Kanunu'na dayanak verdiğini tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Vatandaşlık kanunu Türkiye'ye Ermenilerin Amerikan vatandaşlığını kabul etmeme imkânı vermekteydi. Türkiye isterse bu kişileri Türk vatandaşlığından atabilirdi ama bunu yapmamaktadır; çünkü o zaman, bu kişilerin sıradan yabancılar olarak Türkiye'ye girme riski doğardı. Pasaport Kanunu'nun üçüncü maddesine göre ise hükümetten izin almadan gelen muhacirler ve vatandaşlıktan çıkartılmış kişiler, uygun pasaportlara sahip olsalar dahi ülkeye sokulmayabilirdi. Ayrıca aynı kanunun 23'üncü maddesine göre, hâlâ Osmanlı vatandaşı olan bir kişi, "ecnebî pasa-

---

87 *Resmi Ceride,* sayı 68, 7 Nisan 1340 (1924). Kanunun tam adı, "Hükümet Yedinde Sahipsiz Olarak Mevcut Bulunan Emlâkin, Emvâl ve Emlâki Düşman, Usât ve Hasb-el-lüzum Hükümet Tarafından Tahrip Edilmiş Olanlara Nispet Dâhilinde Tevzii Hakkında Kanun", tam metin için bkz. T.C. Maliye Vekâleti Milli Emlak Müdürlüğü, *Milli Emlak Muamelelerine Müteallik Mevzuat*, s. 488.

88 *A.g.e.*, s. 434. Kararnamenin tam adı, "Emvâl-i Metrukeden Hükümet Konağı İttihazına Elverişli Binaların Devâir-i Hükümete Tahsisi Zımnında Mümkün Olan Suhuletin Gösterilmesi Hakkında Kararname".

portunu hâmilen Memâlik-i Osmaniye'ye dâhil olur ise altı aydan iki seneye kadar hapis" cezasına çarptırılabilirdi.[89] Türkiye, Amerikan Ermenilerini vatandaşlıktan atmayarak, tüm bu alternatifleri elinde saklı tutmaktadır. Amerika'ya verilen söz ise, bu gibi kişilerin artık tutuklanmayacağı ve hemen geri gönderileceği idi.

Seyr ü Sefer Talimatnamesi: Ülkeye giriş ve dolaşma yasakları

1923 yılına kadar, sınırlar daha çok Osmanlı Hükümetinin kontrolünde olduğu için, Ankara hükümeti 7 Ekim 1920 Kararnamesi dışında, giriş-çıkışlar konusu ile fazla uğraşmamıştır. Konu, ülkenin tümü üzerinde kontrol sağlandıktan ve özellikle Lozan Antlaşması ile önem kazandı. Bu konuda en kapsamlı adımlar Lozan'ın yürürlüğe girmesinden bir ay kadar önce, 2 Temmuz 1924'te çıkartılan 663 sayılı Seyr ü Sefer Talimatnamesi[90] ve Pasaport Kanunları ile atıldı. Aslında Seyf ü Sefer Talimatnamesi'nin hazırlıkları çok önceden başlamıştı ve amaç Ermenilerin Türkiye'ye girmesine engel olmaktı.

1 Temmuz 1924 Seyr ü Sefer Talimatnamesi sadece yurt dışından girişleri yasaklamakla kalmıyordu, gayrimüslimlerin Türkiye sınırları içinde dolaşmalarını da engellemek için kullanılacaktı. Anlaşılacağı üzere, gerek Seyr ü Sefer Talimatnamesi ve daha sonra yapılan değişikliklerin gerekse Pasaport Kanunlarının en önemli amacı Ermenilerin Türkiye'ye girmelerine ve ülke içinde özgürce seyahatlerine engel olmaktır. Siyasi irade, Ermenilerin mallarına el koymak ve Anadolu topraklarında bir daha Ermeni varlığının yeşermesine müsaade etmemek politikası izlemektedir. Kanun ve kararnameler de buna uygun olarak çıkartılmaktadır. Yani bütün bir hukuki mevzuat Ermeni unsurunun maddi temellerinin ortadan kaldırılarak yokluk statüsüne indirgenmesi ve siyaseten imhası üzerinden yükselmektedir. Şimdi Cumhuriyet döneminde çıkan Emval-i Metruke Kanunlarına daha yakından bakabiliriz.

Cumhuriyet dönemi iç hukuk düzenlemeleri

Lozan Antlaşması ile uyum çerçevesinde çıkartılan tüm kanun ve kararnameler esas olarak iki sorunu çözmeye çalışmıştır. Birincisi, Tasfiye kanununda yer alan ilkeye göre, *bulundukları yeri her ne suretle olursa olsun terk edenlerin* mallarına hangi tarihten sonra el konulmayacaktır? İkincisi, Hükümet

89 BOA/DH.İUM., 20/21-14/04, Pasaport Kanunu.

90 *Polis Mecmuası*, sayı 180, 1 Aralık 1924, s. 153-157. *Tevhid-i Efkâr*, 28 Temmuz 1340 (1924).

birçok mala el koymuştur ve bunların hiçbirisini, hangi koşulda olursa olsun geri vermek istememektedir. Çıkartılan kanun ve kararnamelerde bu iki hususa çok özel bir önem verilir.

İlk adım, Lozan'ın imzalanmasından hemen sonra, 20 Temmuz 1924 tarihinde 711 sayılı kararname ile atılır.[91] Kararname birçok teknik ayrıntıyı içerir ve bazı önemli düzenlemeler yapar. Yapılan düzenlemeleri anlayabilmek için önce bir hatırlatma yapmak gerekir. 15 Nisan 1923 Tasfiye Kanunu, bulundukları yerden *her ne suretle olursa olsun ayrılan veya uzaklaştırılanların* taşınır, taşınmaz malları hakkında uygulanmaktaydı. Bu kanun çıktıktan sonra, İstanbul'un özel durumu göz önünde tutularak, sadece bu şehir için geçerli 29 Nisan 1923 Kararnamesi çıkartıldı. Bu kararname, *her ne suretle olursa olsun* ifadesi için 4 Kasım 1922 tarihini esas alıyordu. Buna göre, 4 Kasım 1922'den önce İstanbul'u her ne surette olursa olsun terk edenlerle; 4 Kasım tarihinden sonra izinsiz terk edenlerin mallarına el konulacaktı. 4 Kasım sonrası İstanbul'dan *hükümet izniyle ayrılanların* malları ise bu kararname kapsamı dışında idi.

Lozan Antlaşması, TBMM'de 23 Ağustos 1923 tarihinde dört ayrı yasa biçiminde onaylandı.[92] Bu onay, ayrıntı gibi görünen ama önemli bir hukuki sorunu da beraberinde getirdi. Her ne kadar Lozan bir yıl sonra yürürlüğe girecek olsa da, artık 23 Ağustos 1923 kanunları özel kanun niteliğindedir ve iç hukuka göre geçerli sayılması gerekir. Yani Lozan ilkelerinin bu tarihten itibaren uygulanması gerekir. Ortaya iki ayrı boyutta hukuki karışıklık çıkar. Birincisi, İstanbul için çıkartılan özel kararnameye göre, 4 Kasım sonrası Hükümet izni ile yerlerini terk edenlerin mallarına el konulmaz iken, Anadolu'nun tüm diğer yerlerinde, –hükümet izni dahi– *her ne suretle olursa olsun* yerlerini terk edenlerin mallarına el konabiliyordu. Yani iki ayrı yere ilişkin, iki ayrı uygulama vardı. İkincisi, "her ne suretle olursa olsun" ifadesi Lozan Antlaşması hükümlerine de aykırı idi.

20 Temmuz kararnamesi, hem İstanbul ve Anadolu arasındaki farklı uygulamaya hem de Lozan ile çelişkiye son vermek amacıyla çıkartıldı. Kararname ile, kararnamenin çıkış tarihinden sonra, Anadolu'dan hükümet izniyle gidenlerin mallarına el konulmasına son verilecektir. Yani, 20 Temmuz 1924 esas tarih olarak belirlenmiş olmaktadır. Bunun anlamı şu idi ki, artık bu tarihten önce bulundukları yerleri –Hükümet izniyle dahi olsa– *her ne suretle olursa olsun terk edenlerin* mallarına el konulacaktı.[93] Hükümet iz-

91 Sâlahaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 131. Kararnamenin tam adı, "Anadolu'da Mukîm Bulunduğu Mahalden Hükümetin Müsaadesini Alarak Azîmet Edenlerin Emvâlinin, Emvâl-i metrukeden Addedilmemesi Hakkında Kararname."

92 *Resmi Ceride*, sayı 22, 10 Eylül 1339 (1923).

93 Yani İstanbul için çıkartılmış 29 Mart 1923 kararnamesindeki 4 Kasım 1922 tarihi iptal ediliyordu. İstanbul'dan, 4 Kasım 1922 ile 24 Temmuz 1924 arasında Hükümet izniyle yurt dışına

ni bu tarihten sonra geçerli bir kriter olacaktır. Daha sonra bu kararnamede ufak bir düzeltme yapılacak ve Anadolu terimi Türkiye ile değiştirilecektir.[94]

711 sayılı kararnameyi, 18 Ocak 1925 tarihli bir başka kararname takip eder.[95] Kararname, Ankara'da Mari adında bir gayrimüslim şahsın, İstanbul'a gidip dönmesi sırasında Hazinece mallarına el konulmasına ilişkin Hazine aleyhine açmış olduğu dava sonrası çıkarılmıştır. Ankara'daki davada mahkeme Mari'yi haklı bulmuş ve mallarının Emval-i Metruke kapsamında olmadığı bu nedenle el konulamayacağı hükmüne varmıştı. Mari'nin malları geri verilmek zorundaydı.

18 Ocak 1925 kararnamesi, bu mahkeme kararının, Anadolu'daki birçok Ermeni için emsal teşkil edebileceği korkusuyla çıkartıldı. Kararnameye göre, ilgili mahkeme kararı "yalnız işbu meselede" uygulanabilir ve "diğer meselelerde uygulanmasına kanunen imkân" yoktur. 20 Temmuz 1924, 711 sayılı kararnameye gönderme yapılır ve "ikamet ettiği mahalden Hükümetin iznini alarak herhangi bir tarafa gidenlerin mallarının terk edilmiş mallardan" sayılmaması ilkesinin ancak 20 Temmuz 1924'ten sonra söz konusu olduğu hatırlatılır. "Yani" der kararname, "20 Temmuz 1340 tarihinden önce Hükümetin izniyle başka yere [mahallere-şehirlere] gidenlerin malları terk edilmiş mallardan" sayılacaktır.[96]

18 Ocak 1925 kararnamesi başka bazı hususlara da açıklık getirir. Buna göre, "Hükümetin izniyle ailesi fertlerini bulundukları mahalde bırakarak geçici olarak giden ve dönenlerin mallarına söz konusu kanunların [Tasfiye Kanunlarının] hükümlerinin uygulanması, Kanun Koyucunun amacına" uygun değildir. Bu nedenle, "Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe konulduğu tarihten önce, bu suretle Hükümetin izniyle giden ve dönenlerin mallarına, tasfiye komisyonları ve onların kaldırılmasından sonra Hazinece el konulmuş ve müdahale edilmemiş ise, bundan sonra müdahale edilmemesi" istenir.[97] Yani, eğer geçmişte Mari durumunda olup, mallarına el konulmuş olan varsa, herhangi bir şey yapılmayacaktır.

Kararname Lozan Antlaşması'nın nasıl yorumlanması gerektiğine de açıklık getirir. "Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe konulmasından sonra, önceden

---

çıkmışların mallarına da el konulabilecekti. Aynı durum 15 Nisan 1923 kanunu için de geçerlidir. Artık, Anadolu'dan 15 Nisan 1923 ile 24 Temmuz 1924 arasında Hükümet izniyle çıkmış olanların da mallarına el konabilecekti.

94 Bu değişiklik, Anadolu tabiri, sanki kararname Trakya'da uygulanmayacaktır gibi anlaşıldığı için yapılmıştır. 12 Kasım 1924 tarihli kararnamenin tam metni için bkz. Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı,* s. 133.

95 *A.g.e.*, s. 134-136. Kararnamenin tam adı, "Hükümet-i Cumhuriyetin Pasaportuyla Seyahat Etmiş Olanların Emvâlinin Emvâl-i Metruke'den Addolunamayacağına Dair Kararname."

96 *A.g.e.*, s. 135.

97 *A.g.e.*, s. 135-6.

Hükümetin izniyle İstanbul'a veya memleketin diğer mahalline giden ve dönenlerin taşınmaz mallarına el konulduğu halde, Hükümetçe el koyma kaldırılmış ve sahipleri bugün mallarının bulunduğu yerlerde [mahallerde-şehirlerde] mevcut bulunmuş iseler, bu gibi malların sahiplerine iadesi kanunu ruhuna uygun" bulunmuştur. Kararname ile, "Cumhuriyet Hükümetinin izniyle seyahat etmiş olanların mallarının terkedilmiş mallardan" sayılamayacağı kararlaştırılmıştır.[98]

Bu kararname bile bize hükümetin Emval-i Metruke hususunda kendi aleyhine oluşabilecek en küçük bir durum karşısında bile ne derece dikkatli ve titiz hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

18 Ocak kararnamesini 5 Şubat 1925 tarihli kararname takip eder.[99] Bu da doğrudan Lozan ile ilgili bir iç hukuk düzenlemesidir ve Lozan'ın yürürlüğe giriş tarihini merkeze koyacaktır. Kararnamenin çıkartılma nedeni, 18 Ocak 1925 tarihli Kararnamede yer alan, "Cumhuriyet Hükümeti" tabirinin karışıklığa yol açmış olmasıdır. Acaba, "Cumhuriyet Hükümeti" tabiri ile kastedilen, Cumhuriyetin ilan tarihi midir? Eğer böyle ise, Hükümetin izniyle seyahat etmiş olanların mallarının terkedilmiş mal sayılmaması 29 Ekim 1923 tarihinden sonra söz konusu olacaktır. Tasfiye Kanununun ancak bu tarihten önce –Hükümet izniyle de olsa– seyahat etmiş olanların mallarına uygulanması gerekecekti.

Kararname bu karışıklığa açıklık getirir. Önce, 15 Nisan 1923 Tasfiye Kanununa atıfta bulunulur ve bu kanunun altıncı maddesine göre, *her ne suretle olursa olsun* bulundukları yerleri terk edenlerin mallarına Hazine tarafından el konulacağı tekrar edilir. 15 Nisan kanununda, "kaybolma veya ayrılma veya kaçmanın mutlak olarak hatırlatıldığı" ve bu durumun "her ne suretle olursa olsun" tabiriyle de "genelleştirilmiş" olduğunun altı çizilir. Ve devamla, "gerek Hükümetin izniyle ve gerek izinsiz her ne suret ve amaçla olursa olsun ayrılan kişilerin terk edilmiş malları, borçları ve alacakları hakkında" 15 Nisan 1923 tarihli Tasfiye Kanunu geçerli olduğu tekrar edilir.

Kanunun en ilginç boyutu, Cumhuriyet Hükümeti'nin izniyle çıkanlar için özel bir kanun yapılmamış olduğunu hatırlatmasıdır. Dolayısıyla bu kişiler istisnaya tâbi olamazlar. Yani izinli çıkanların da mallarına 15 Nisan 1923 kanununa göre el konulacaktır.[100] Burada da 6 Ağustos 1924 tarihi geçerli olacaktır. Kararname bu nedenle Lozan Antlaşması'na gönderme yapar; ve "Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe konulmasından önce, ailesini bulundukları mahalde bırakarak geçici giden ve dönenlerin mallarına, tasfiye

98 *A.g.e.*, s. 136.

99 *A.g.e.*, s. 136-139. Kanunun tam adı, "Lozan Muahedenamesinin Kabul Edildiği Tarihten Sonra Gitmiş Olanların Gayr-ı menkullerine Müdahale Edilmemesi Hakkında Kararname."

100 *A.g.e.*, s. 137-8.

komisyonları ve onların kaldırılmasından sonra Hazinece el konulmamış ve müdahale edilmemiş ise bundan sonra müdahale" edilmeyeceği tekrar edilir. Yani, eğer bir müdahale söz konusu olmuş ise bu geçerlidir. "Lozan Antlaşması'ndan sonra [ise] el koyma kaldırılmış ve sahipleri bugün mallarının bulunduğu yerlerde mevcut bulunmuş ise bu gibi mallar sahiplerine" iade edilecektir.[101]

Bu ilkeler ışığında genel kural şöyle tekrar edilir: "Lozan Antlaşması'nın onaylanmasından önce Hükümetin izniyle geçici olarak gidip dönenlerin mallarına Hükümetçe el konulmamış [ise] ve bugün kendileri el koymuş [iseler, bu gibi] kimselerin mallarına bundan sonra dahi müdahale edilmemesi" kararlaştırılmıştır.[102] Görüldüğü gibi tüm bu kararnamelerin tek bir anlamı ve yorumu vardır. Eğer Hükümet, Tasfiye Kanunu gereği bazı mallara el koymuş ise, bunların geri verilmesi asla söz konusu değildir. Lozan Antlaşması sonrası, mallarının başında bulunanlar bile, ancak mallarına el konulmamış ise geri alabilme hakkına sahiptirler.

13 Haziran 1926 Yönetmeliği

Lozan Antlaşması'na uyum mahiyetinde çıkartılan en önemli yönetmelik 13 Haziran 1926 tarihlidir.[103] Yönetmeliğin birinci maddesine göre, Lozan Antlaşması'nın yürürlüğe giriş tarihi olan 6 Ağustos 1924 tarihinden sonra terkedilmiş mallara el konulacağı hükme bağlanır. İkinci madde, "el koyma, yani malların terk edilmişliğinin Hükümetçe resmen öğrenilmesi, 6 Ağustos 1924 tarihinden önce olmuş ise, işlem sonuçlandırılır" der. Görüldüğü gibi, el konulmuş malın bir daha tekrar iade edilmesi söz konusu değildir. Burada, açıkça el koyma işleminin tamamlanacağından söz edilir.[104]

Üçüncü madde, "el koyma yani malların terk edilmişliğinin Hükümetçe öğrenilmesi 6 Ağustos 1924 tarihinden sonra olmuş ise" nelerin yapılması gerektiğine ilişkindir. Buna göre, üç şık vardır; A- Eğer bu malın sahibi veya vekili malın bulunduğu mahalde ise, mal onlara iade edilir, yoksa mallar "sahipleri adına devletin genel hükümlerine göre Hükümetçe idare edilir"; B- Eğer bu mallar göçmenlere verilmiş ise ve fakat sahipleri mevcutsa, malların göçmene veriliş tarihindeki değeri, sahiplerine ödenir; C- Söz konusu mallar satılmış ise sahibi satış bedelini ancak satış şartları dairesinde alabilir.[105]

---

101 *A.g.e.*, s. 138.

102 *A.g.e.*, s. 139.

103 *A.g.e.*, s. 164-165. 13 Haziran 1926 tarih ve 3753 sayılı yönetmelik ve yapılan değişiklikler 80 yılı aşkın yürürlükte kalır ve 2006/10933 sayılı yönetmelik gereğince yürürlükten kaldırılır. (*Resmi Gazete*, sayı 26310, 5 Ekim 2006.

104 Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 164.

105 *A.g.e.*, s. 165.

1928: Tapu dağıtma ve hazineye gelir kaydetme başlıyor

Lozan ile uyum artık büyük ölçüde başarılmıştır. Şimdi bir nevi ikinci bir aşamaya geçilmiştir. Bu aşamada yapılan, dağıtılan veya satılan emlâk ve arazileri yeni sahipleri adına tapuya kaydetmek, yani yeni sahiplerine tapularını vermek ve Emval-i Metruke satış, kira vb. bedellerinden elde edilen gelirleri devlet hazinesine gelir olarak aktarmaktır. 1928 ile birlikte bu süreç başlayacaktır. Bu doğrultuda, 28 Mayıs 1928 tarihli 1331 numaralı kanun kabul edilir. "Temlik [*Mülkiyet Verme*] Kanunu" olarak da adlandırılan kanun toplam 12 maddedir. Kanun, satılan veya dağıtılan emlâkin tapuya kaydedilmesi ile ilgilidir. Eğer emlâk veya arazi hâlâ devletin elinde ise Hazine adına kayıt edilecektir.[106]

Emval-i Metrukeler ve tasarrufları konusunda bir diğer önemli adım yine 28 Mayıs 1928'de, 1349 sayılı kanun ile atılır. Kanun ile, Maliye Bakanlığının elinde bulunan, "terkedilmiş mallar cari hesaplarının" bütçeye gelir olarak kaydedilmesi kararlaştırılır.

Emval-i Metrukelerin yeni sahipleri üzerine tapuya kaydedilmesi süreci ve çıkartılan kanun ve kararnamelere ilişkin eğer genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, söylenebilecek olan şudur ki, tüm bu kanun ve kararnamelerde, malların asıl veya diğer hak sahiplerinin hakkı korunmuş ve malların en azından 1915 değeri üzerinden karşılıklarının verileceği ilkesi benimsenmiştir. Bu hak baki tutulmuş ve hiçbir biçimde ortadan kalkmamıştır. Emval-i Metrukenin sahiplerinin malları üzerindeki her türlü hakkı kaybettikleri, bu hakkın müsadere edildiğine, zorla el konulup ortadan kaldırıldığına ilişkin hiçbir hukuki karar veya uygulama yoktur. Bunun anlamı şudur ki, eldeki kanun ve kararnamelere dayanarak, Ermenilerin malları üzerinde hak iddiası vardır, iddiasında bulunulabilir. Bu hak, malın kendisini almak biçiminde olamazsa bile, değerinin ödenmesi biçiminde bakidir, denebilir.[107]

106 *T.C. Maliye Vekâleti Milli Emlak Müdürlüğü, Milli Emlak Muamelelerine Müteallik Mevzuat,* s. 430-31. Kanunun tam adı, "Mübadil, Gayrimübadil, Muhacir ve Saireye Kanunlarına Tevfikan Teffiz veya Âdiyen Tahsis Olunan Gayrimenkul Emvalin Tapuya Raptına Dair Kanun".

107 Burada, 1935 yılına ait Yargıtay Genel Kurulunun vermiş olduğu bir içtihat kararına, konumuz ile bağlantılı olduğu için değinmek isteriz. İlgili kararında Yargıtay, eğer Emval-i Metrukenin sahibi olduğu iddiasında bulunan kişi, "firar ve tagayyüp [*kayıp*]" edenlerden ise, malı üzerinde herhangi bir hak iddiasında bulunamaz, demektedir. Eğer "firar ve tagayyüp" etmediği ispat edilirse, malın değil ama değerinin kendisine verilmesi gerekir, der. Elbette bu Lozan ile birlikte getirilen hukuk kuralıdır. Fakat, "firar ve tagayyüp" durumunda olan bir kişinin mülkiyeti üzerinde her türlü hakkını kaybedeceği kuralı bize çok mantıki görünmüyor. Birincisi, Türkiye zaten bu insanları ülkeye gelmemesi için her türlü yola başvurup, onları zorla "firar ve tagayyüp" durumuna düşürmektedir. İkincisi, eldeki kanunlar, fiili durumu ne olursa olsun, malın sahibi ile mülkiyeti arasındaki ilişkiyi kökünden kesip atmamaktadır. Bu açık müsadere anlamına gelir ki, görebildiğimiz kadarıyla Emval-i Metrukeler konusunda alınmış böyle bir tedbir

Emval-i Metruke Kanunları ve bugünkü durum

Emval-i Metruke Kanunları olarak bilinen kanunlar zamanla yürürlükten kaldırılmışlardır. Bunlar arasında en önemlisi sayılması gereken 15 Nisan 1923 tarihli Tasfiye Kanunu, 27 Kasım 1988 tarihinde 3488 tarihli kanunla yürürlükten kaldırılmıştır.[108] "Temlik [*Mülkiyet Verme*] Kanunu" olarak bilinen 28 Mayıs 1928 tarih ve 1331 numaralı kanun 1945 yılında 4796 sayılı kanun ile;[109] 13 Haziran 1926 tarihli yönetmelik ise, 2006 yılında 10933 sayılı yönetmelikle yürürlükten kaldırılacaktır.[110]

Anlaşılan, 1988 yılı itibarıyla Ermenilerin mallarına yönelik, ilgili kanunun yerine getirmesi gereken görevi tamamladığına inanılmaktadır. Önemli olan husus kanun ortadan kalmış olsa bile, hükümlerinin geçerli olduğu ilkesidir. "Özellikle Hazineye intikal hükmü öngören Emval-i Metruke Kanunları yürürlüğe girdiği tarihte hükümlerini ortaya koydukları için, yürürlükten kaldırılanların bu hükümleri halen geçerlidir."[111]

Sonsöz

Hatırlatmakta fayda var; Lemkin soykırım kavramını, Nazilerin işgal ettikleri bölgeleri nasıl yöneteceklerine ilişkin yayınladıkları kararnamelerin eşliğinde tanıttı. Oysa Nazilerin işlediği cinayetleri, tüm ayrıntıları ile olmasa bile biliyordu. Bu nedenle onun soykırım kavramını, belki de savaş mantığı içinde "normal" telakki edilebilecek, birtakım kanun ve kararnameler biçiminde ve eşliğinde tanıtması son derece önemli ve anlamlıdır. Lemkin bize, soykırımı, hukuk sistemi içine yerleşmiş bir olgu olarak kavramamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu makalede bunu yapmaya, Ermeni soykırımının, sadece Ermenilere karşı işlenmiş barbarlık gösterilerinde değil, aynı zamanda Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde çıkarılmış bir dizi normal ve sıradan hukuk metinlerinde gizli olduğunu göstermeye çalıştık. Bunu yaparken Ermenilerin maddi temellerinin ve yaşam koşullarının ortadan kaldırılması; tehcir ve bir dizi katliamlar sonucu imha edilmeleri sürecinde devletin neredeyse bütün aygıtlarıyla dolaşıma soktuğu şid-

---

yoktur. Kararı bize gönderen Av. Cem Murat Sofuoğlu'na teşekkür ederiz. Karar için bkz. Yargıtay İçtihadı Birleştirme Büyük Genel Kurulu, E:1935/18, K:1936/30, T:25.11.1936.

108 *Resmi Gazete,* sayı 19983, 8 Kasım 1988. Kanunun tam adı, "Uygulama İmkânı Kalmamış Olan Kanunların Yürürlükten Kaldırılmasına Dair Kanun".

109 *Resmi Gazete, sayı* 6059, 17 Temmuz 1945. Kanunun tam adı, "Mübadele ve Teffiz İşlerinin Kesin Tasfiyesi Hakkında Kanun".

110 *Resmi Gazete*, sayı 26310, 5 Ekim 2006. Yönetmeliğin tam adı, "Bazı Yönetmeliklerin Kaldırılmasına Dair Yönetmelik".

111 Salâhaddin Kardeş, *'Tehcir' ve Emval-i Metruke Mevzuatı*, s. 10.

detin ekonomik çarpanlarını ve bu şiddetin ekonomik "getirisi"ni izah etmeye gayret ettik.

Bu minvalde, Ermenilerin tehciri ve tehcirin korkunç derecede ağır koşullarının neden olduğu açlık, salgın hastalıklar ve ölümler ve tehcir sırasında gerçekleşen katliamlar aslında tam da Ermenilerin tehcir edilmeden önce sahip oldukları taşınır ve taşınmaz bütün mal varlıklarının ellerinden alınması sonucunda vuku bulmuştur. Başka bir ifadeyle, Ermenilerin ekonomik varlıklarına el konulması ile tehcirin Ermenilerin kırımına yol açan koşulları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Ermeniler bütün mal ve mülklerine el konulmaları suretiyle Tehcir'e tabi tutulmuşlar ve ellerinde onları hayatta tutacak hiçbir ekonomik araç-gereç olmadığı için tehcirin ağır koşullarına fazla direnç gösterememişlerdir. İttihat ve Terakki merkezî hükümetinin sistematik olarak uygulamaya koyduğu niyet ve plan da budur. Ermeni mallarına "hukuk" eliyle el konulması özellikle tehcir sürecinde Ermenilerin kırımını İttihatçılar açısından kolaylaştıran en önemli unsurdur. Dolayısıyla Ermenilerin tehciri süreci başlı başına ele alınması gereken bir olgudur.

Genç Cumhuriyetin ilkel sermaye birikim süreci, proto milli burjuvazinin kökenleri ve topyekûn ekonominin Türkleştirilmesi başka bir ifadeyle gayrimüslim unsurlardan arındırılması mezkûr şiddetin ekonomik bileşkeleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. Emval-i Metruke Kanunları aynı zamanda o dönemde tehcire ve Kırım'a belirtik ve örtük destek veren Anadolu'nun birçok bölgesindeki yerel eşraf ve elitlerin zenginliklerinin kaynağının açığa çıkarılması bakımından son derece önemlidir. Söz konusu yerel elitler Ermenilerden kalan taşınır ve taşınmaz mallara ve mülklere Emval-i Metruke Kanunlarının onlara sağladığı 'fırsatlar' sayesinde el koyarak 50'li ve 60'lı yıllarda taşra burjuvazisi olmuş; 70'li yıllarda ise ağırlıklı olarak kent burjuvazisine evrilmişlerdir. Ermeni mallarının kimlerin eline hangi yollarla geçtiğini ortaya çıkarmak açısından o dönemde İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'ne bağlı olan ve vilayetlerde görevli Merkez'in yerel ölçekteki genel sekreterleri olan Kâtib-i Mesuller'in tuttukları defterler hayati öneme sahiptir. Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivleri de dahil olmak üzere Türkiye'deki hiçbir arşiv merkezinde bu defterlerin varlığına rastlanmamıştır. Emval-i Metruke ile alakalı hukuksal mevzuatın Ermenilerin Anadolu'da yaşadıkları vilayetlerde nasıl uygulandığını konu edinen mikro ölçekli yerel tarih çalışmalarının varlığı Ermenilere ait malların akıbetinin anlaşılması bakımından bize ciddi veriler sunacaktır.

Eğer söylediklerimizi birkaç cümlede özetlemek gerekirse; Osmanlı İttihat ve Terakki Partisi, Ermenileri şu veya bu nedenlerle bulundukları yerlerden sürmüş; sürerken de mallarınıza biz bakacağız ve değerlerinin karşılığını yeni yerleşim yerlerinde size teslim edeceğiz sözünü vermiştir. Çıkar-

tılan tüm kanun ve kararnamelerde, malların asıl sahiplerinin Ermeniler olduğu ve devletin sadece onlar adına idare işini üstlendiği tekrar edilmiş ve ama sonra da, bu kanun ve kararnameler Ermenilerin Anadolu'daki varlıklarını ortadan kaldırmak için kullanılmıştır.

Cumhuriyet döneminde de aynı uygulama devam etmiştir. İmzalanan uluslararası antlaşmalarla, Ermenilerin geride kalan malları üzerinde hakkı olduğu tekrar edilmiş; 6 Ağustos 1924 itibarıyla mallarının başında olacaklara mallarının geri verileceği sözü verilmiştir. Sonra Türkiye'nin etrafı bir kale gibi örülmüş, sınırlar kapatılmış ve içeriye tek bir Ermeni dahi sokulmamıştır. İçeri alınmayan Ermeniler ise "firari ve mütegayyip" ilan edilmiş ve mallarına el koyma sürecine devam edilmiştir.

Üstelik, gerek Osmanlı ve gerek Cumhuriyet döneminde tüm bunlar yapılırken "Ermenilerin malları üzerinde hiçbir hakkı yoktur", denmemiştir, denememiştir. Hem Ermenilerin malları üzerinde hakları olduğu kanunla tekrar edilmiş, hem de aynı kanunlar, malların veya karşılıklarının sahiplerine verilmemesi için kullanılmıştır. Çünkü hedef, Anadolu'da Ermeni varlığını tümüyle ortadan kaldırmaktı. Söz konusu olan bir hukuk operasyonu idi.

Dikkat edilirse, burada herhangi bir soykırım veya kitlesel öldürme vb.'den bahsetmiyoruz; sadece devletin Ermenilere verdiği sözleri ve bunu hukuk sistemine nasıl işlediğini ve sonra da, aynı hukuk sistemine dayanarak hangi politikaları hayata geçirdiğini tekrar ediyoruz. Yukarıda anlatılanın çok açık bir hırsızlık olduğunu söylemeye gerek var mı? İnancımız odur ki, Türkiye'nin 1915 konusunda bu denli gürültü koparmasının altında bu basit gerçek yatmaktadır. Öldürme ve imhadan bağımsız, argo deyişle, Ermenilerin mallarının üstüne yattığının, onları kanunsuz olarak "iç ettiğinin" bilincinde olan devlet, gürültü kopartarak gerçekliğin üstünü örtmek istemektedir. Çünkü, 1915'in nasıl adlandırılacağından bağımsız, ortada ciddi bir ayıbın olduğunun farkındadır. Gürültüyü azalttığı an Ermenilere gasp edilmiş mallarını ve/veya karşılıklarını vermek zorunda olduğunun bilincindedir.

Tüm bunların niçin yaşandığı, bir devletin ve toplumun kendisini niçin böylesi utanılacak bir duruma soktuğunun elbette bir nedeni, bir açıklaması var. Osmanlı ve onu takip eden Cumhuriyet rejimleri, Hıristiyanların varlığını kendi geleceği için bir tehdit olarak görmüş ve tüm siyasetini, Hıristiyanların Anadolu'daki izlerinin silinmesi üzerine oturtmuştur. Hıristiyanların yokluğunu, kendisinin varlık şartı olarak görmüştür. Talat Paşa'nın, Ermeni varlığının "vücudunu ortadan kaldırmak" sözlerinde en özlü ifadesini bulan bu tutum, tüm bir Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Ermeni mallarına yönelik izlenen politikanın ana ruhunu bize verir.

Ermenilere yönelik çıkartılan tüm kanun ve kararnamelerin özü, onların Anadolu topraklarındaki izlerini silmek ve yeniden vücut bulmalarını engel-

lemeye yöneliktir. Bu hedefe ulaşabilmek için, Ermenilerin fiziki olarak imha edilmeleri belki gerekliydi ama yeterli değildi. Bu fiziksel imha kadar ve belki ondan daha da önemli olan, hukuk sisteminin kullanılmasıdır. Hukuk, özellikle de Emval-i Metruke Kanunları, Ermenilerin ekonomik varlığını ortadan kaldırmanın, onların izlerinin Anadolu'dan silinmesinin en önemli aracı olmuştur. Bu anlamda, Cumhuriyet rejimi bir halkın varlığını ortadan kaldırmayı amaçlayan Emval-i Metruke Kanunlarının teşkil ettiği hukuk sistemi üzerinde yükselmiş, bu hukuku içselleştirmiştir.

1950-1960 DEMOKRAT PARTİ İKTİDARI: DEMOKRATİKLEŞME / OTORİTERLEŞME İKİLEMİ VE SİYASAL ŞİDDET

GÜLÇİN BALAMİR COŞKUN

Türkiye'de siyasal şiddet üzerine çalışmalar, çoğunlukla altmışlı yılların ikinci yarısı itibarıyla başlayan öğrenci hareketlerinden sonrasına yoğunlaşır. Bunun için de geçerli nedenler mevcuttur aslında. Bu tarihlerden itibaren, öncelikle üniversite gençliği arasında çıkan ve ölümle sonuçlanan siyasal çatışmalarla şiddet görünürlük kazanmıştır. Ancak ne tek parti dönemi ne de Demokrat Parti iktidarı siyasal şiddetten arınmış değildir. Tek parti dönemi, cumhuriyetin kurulduğu, kurumlarının yerleştirildiği ve ulus-devlet değerlerinin aşılandığı bir dönem olduğu için, şiddetin devrim ideolojisiyle meşrulaştırılmaya ve böylece görünmez kılınmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Oysa şiddet bir dönem için görünmez kılınsa ya da meşrulaştırılsa dahi, izleri zaman içerisinde tekrar kendini gösterir. Yetmişli yılların sonunda silahlı mücadele yolunu tercih eden birçok muhalif hareketin, eylemlerini kendilerine uygulanan baskı ve şiddetle meşrulaştırdıklarını unutmamak gerekir.

Demokrat Parti dönemi ise, tek parti döneminin kurucu şiddetiyle yetmişli yıllardan itibaren yoğunlaşan siyasal şiddet arasında bir geçiş dönemi gibidir. Kendisinden önceki ya da sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında bu dönemi siyasal şiddetin baskın olduğu bir dönem olarak tanımlamak mümkün değildir. Ancak çokpartili hayata geçiş ile başlatılan demokratikleşmenin, siyasetin şiddetten arındırılması, muhalefete saygının içselleştirilmesi ve çoğulculuğun yerleştirilmesi ile pekiştirilemediği bir dönem olduğu söylenebilir. Bu anlamda da ilerleyen dönemlerde çeşitli zeminlerde gittikçe yükselen şiddetin nüvelerinin atıldığı yıllar olduğunu tespit etmek gerekir.

Demokrasiye geçiş ile ne anlaşılması gerektiğini kısaca belirtmekte yarar var. Burada demokrasinin liberal tanımı temel alınmaktadır. Dolayısıyla de-

mokrasiden söz edebilmek için öncelikle, düzenli ve adil seçimlerin yapılması ve iktidarın seçimler yoluyla değişmesi gerekir. Ancak bu şekli şartın yerine getirilmesi demokrasiden söz etmek için yeterli değildir. Çoğunluğun oyuyla iktidar olanların, muhalefetin haklarını ve özgürlüklerini tanıması ve koruması gerekir. Çok kısaca belirtmek gerekirse, liberal demokrasinin en temel unsuru muhalefete saygıdır.

Liberal demokrasinin tanımına dair bu çok kısa hatırlatmadan sonra, Demokrat Parti döneminin çokpartili hayata geçişin ve seçimler yoluyla iktidar değişiminin sağlandığı bir dönem olması açısından bir dönüm noktası olduğunu belirtmek gerekir. Bu dönüm noktasının başarıyla atlatılması, ikinci temel şart olarak gördüğümüz muhalefete saygının içselleştirilmesine bağlıdır. Muhalefete tahammülsüzlük ise, kolaylıkla kolluk güçlerinin kontrolünü elinde bulunduran iktidar tarafından uygulanan şiddete dönüşebilmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye'nin demokrasiye geçiş yıllarını inceleyip zamanla kanserleşen siyasal şiddet sorunlarının kökenlerini görmektir. Öncelikle siyasal şiddet ifadesinden ne anladığımız açıklığa kavuşturulacaktır. Ardından Demokrat Parti döneminde siyasal şiddetin daha baskın olarak gözlemlendiği üç alan, basına yönelik uygulamalar, muhalefet ile ilişkiler ve 6-7 Eylül olayları incelenecektir. Bu çalışma Demokrat Parti döneminin çeşitli olaylarının tarihsel bir envanterini çıkarmayı hedeflememektedir. Halihazırda dönemi ayrıntılı inceleyen birçok çalışma bulunmaktadır. Makalede dönem üzerine yazılmış çeşitli kitaplar ve makaleler kullanılmıştır. Ayrıca siyasal şiddete zemin hazırlayan kanunlar ve meclis tutanakları incelenmiştir. Bazı olayların basında yansımalarına yer vermek için 1950 yılında kurulan *Milliyet* gazetesinin arşivi kullanılmıştır. Bu gazetenin seçiminde temel neden, Demokrat Parti'nin vaat ettiği basın özgürlüğü düşüncesiyle kurulması ve görece tarafsız olarak sınıflandırılmasıdır. Amaçlanan, siyasal sistemin demokratikleşmesinde önemli bir engel olarak ortaya çıkan şiddet unsurlarını tespit etmektir.

Siyasal şiddeti tanımlamak

Siyasal şiddeti tanımlama isteği, sosyal bilimlere içkin kavram tanımlama sorununu da beraberinde getirir. Ancak incelediğimiz dönemde neyi gözlemlemeye çalıştığımızı anlayabilmek için, kavramsal bulanıklığı mümkün olduğu kadar ortadan kaldırmak gerekir. Bu makalede incelenen şiddet, şüphesiz siyasal bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir şiddettir. Dolayısıyla kişisel kazanımları hedefleyen ya da kişisel sorunlardan kaynaklanan şiddet inceleme dışıdır. Esasen burada asıl sorun, siyasal sıfatından çok şiddeti tanımlamaktan kaynaklanmaktadır. Şiddet nereden kaynaklanmaktadır? İnsan do-

ğasının bir parçası mıdır yoksa toplumsal yapılar mı şiddeti ve buna bağlı gelişen şiddet kültürünü yaratır? Bir eylemin şiddet olarak tanımlanmasını gerektiren özellikler nelerdir? Bu özellikler zamana ve mekâna göre farklılık gösterir mi? Kişiler arasında ve apolitik nedenlerle ortaya çıksa dahi şiddet, ceza sistemi aracılığıyla toplumsal yapıları devreye soktuğundan doğrudan siyasetin konusunu oluşturmuştur. Bu yüzdendir ki bu sorular, siyasi düşünceler tarihinin en temel soruları arasında yer almaktadır. Tüm bu soruları ayrıntılı biçimde yanıtlamak çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden seçici davranıp iki soru üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Bunlardan ilki, bir eylemi siyasal şiddet olarak tanımlamamızı sağlayan özelliklerin neler olduğudur. Burada iki temel yaklaşım mevcuttur. İlk yaklaşım, şiddeti geniş şekilde tanımlamayı öngörür. Bu yaklaşımı savunanlar arasında öne çıkan Johan Galtung'un ifadesiyle, "insani varlıkların mevcut bedensel ve zihinsel gerçekleşimleri potansiyellerinin altında kalacak şekilde etkilendikleri her durumda şiddet vardır".[1] Böylece Galtung, cinsiyetçi yaklaşımlardan azınlıklara karşı ayrımcılığa, okuryazarlık seviyesinden insan bedenlerini sakatlamaya kadar birçok eylemi şiddet olarak tanımlar. Hatta şeyler üzerine uygulanan şiddetin dolaylı yoldan insanların kendilerini gerçekleştirmelerini etkilemesi nedeniyle, bunlar bile sınıflamaya katılır.

İkinci yaklaşım, şiddeti geniş ölçüde tanımlamanın kavramı muğlaklaştırdığını ve içini boşalttığını öne sürerek daha dar bir tanımlama yapılması gerektiğini savunur. Bu bağlamda, siyasal şiddet "siyasal amaçları gerçekleştirmek adına fiziksel yaptırım uygulamak ya da uygulama tehdidinde bulunmak"[2] olarak tanımlanabilir. Dar tanımdan yana olan John Keane ise şiddeti, "önceden barış içinde yaşayan bir insanın bedenine, davetsizce, ama kasıtlı veya yarı kasıtlı fiziksel ihlal"[3] olarak tanımlar. Gene Keane'in ifadesiyle, "(Ş)iddetin daima somut olduğunu yinelemekte fayda var. Elle tutulur bir şeydir. Şiddet doğrudan, (kasten başkalarına zarar verme, gazla zehirleme, radyasyona tutma veya taciz etmede olduğu gibi) etkisini göstermesi zaman aldığında bile kurbanın bedenine temas eder".[4] Her ne kadar Keane'in vurgusu burada fiziksel temas üzerinde yoğunlaşsa da, insanı kapatmak suretiyle hareket kısıtlamasına başvurmanın da şiddetli bir edim olduğunu ve şiddetin kurumsallaşmasının bir parçası olduğunu teslim etmek gerekir. Keane de, bu alanda önemli çalışmaları olan Foucault'ya[5] gönderme yaparak

---

1 Johan Galtung, "Violence, Peace, Peace Research", *Journal of Peace Research,* cilt 6, no. 3, s. 168.

2 John Schwarzmantel, "Democracy and violence: a theoritical overview", *Democratization*, cilt 17, no. 2, s. 218.

3 John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 16.

4 John Keane, *a.g.y.*, s. 55.

5 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 2004.

şiddetin kurumsallaşması ile beraber anonimleştiğinin ve zarar vermenin bir uzmanlık alanı olmaya doğru evrildiğinin altını çizer.

Kavramsal zeminimizi oluşturabilmemiz için ikinci önemli soru, şiddetin tanımında kullandığımız kıstasların zamana ve mekâna göre değişip değişmeyeceğine ilişkindir. Şiddetin dar tanımını çıkış noktası olarak aldığımızda, zamana ve mekâna göre bir değişiklik olmayacağı kolaylıkla söylenebilir; çünkü şiddetin dar tanımı, en temel kaygı olan vücutsal bütünlük üzerine kuruludur. Bu yüzden de şiddetin dar tanımıyla, zaman içerisinde ya da farklı mekânlarda şiddetli edimleri tespit etmeye dair bir sorun yaşanmamaktadır. Yaşanan sorun, şiddet olarak tanımlanan edimin eşzamanlı yaşayanlar tarafından öyle tanımlanmıyor olabilmesidir. Eşzamanlı yaşayanların meşrulaştırma süreci, şiddeti görünmez kılma ya da içselleştirme sorununu da beraberinde getirir. Özellikle devletin elinde bulundurduğu şiddet tekelini kullanırken bu meşruluk silahına sıklıkla başvurduğunu unutmamak gerekir. Bu yüzdendir ki demokratikleşme süreci ve sorunları, siyasal şiddet ile ilgili tartışmaları da beraberinde getirir.

Esasen yerleşik demokrasileri farklı kılan bir unsur da, herkes için siyaset kanallarını açık tutarak siyasal şiddetin dışlanması fırsatını sunmasıdır. Ancak son yıllardaki çeşitli olaylar, ileri demokrasi olarak sınıflandırılan[6] devletlerin bile siyasal şiddete başvurma reflekslerinden arınamadıklarını göstermiştir.[7] Bu yüzden her ne kadar demokratik düzenler, özellikle meşru şiddet tekelini elinde bulunduran kurumların şiddet içeren ya da şiddet şüphesi doğuran edimlerinin sorgulandığı hukuk devletleri olarak tanımlansa da, bunun ideal-tipik bir demokrasi anlayışına dayandığının altını çizmek gerekir. Dolayısıyla gerçek hayatta, ileri demokrasilerde dahi siyasal şiddet, gizil olarak varlığını sürdürür ve çeşitli bağlamlarda görünür hale dönüşür.

Öte yandan, demokrasiye geçiş sürecini[8] yaşayan toplumlarda siyasal şiddet çok daha ön planda bir sorundur; çünkü bu süreç demokratik devletin

---

6 Özellikle üçüncü dalga demokratikleşme hareketinden sonra, demokrasilerde çeşitli sıfatlarla sınıflandırılmaya başlanmıştır. David Collier ve Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research", *World Politics*, cilt 49, 1997, s. 430-451. Bunlardan biri de ileri demokrasi adlandırmasıdır. Bu adlandırma, uzun zamandır yerleşik bir demokratik düzene sahip, yurttaşları siyasal hakları ile birlikte bazı temel sosyal haklarının da tanındığı ve korunduğu sistemler için kullanılmaktadır. Andreas Schedler, "What is Democratic Consolidation?", *Democratization*, cilt 9, No. 2, 1998, s. 92-93.

7 11 Eylül saldırısı sonrasında güvenlik devleti uygulamalarının artması ya da ABD'nin terör suçlusu olarak tanımladıklarına uyguladığı sorgu teknikleri, demokratik düzenlerde de siyasal şiddetin alenileştiği örneklerdir.

8 Demokrasiye geçiş ile demokrasinin yerleşmesi ayrımı özellikle Rostow'un çalışmasından sonra belirginleşir. Dankwart A Rostow, "Transitions to Democracy - Towards a Dynamic Model", *Comparative Politics*, cilt 2, No. 3, 1970, s. 337-363.

kurumları tam anlamıyla yerleşmediği gibi önceki yerleşik düzende arabuluculuk rolünü üstlenen yapıların da devreden çıktığı ya da etkisinin azaldığı bir dönemdir. Dolayısıyla siyasal ortam, şiddetin palazlanması için çok uygundur. Demokratik siyaset yoluyla siyasal şiddetin dışlanabilmesi için, her türlü muhalif örgütlenmenin siyaset yapabilmesinin önünün açılması gerekir. Oysa önceki yerleşik düzenin, güçlü bir muhalefetin ve buna karşı yerleşik bir saygının temellerini içinde barındıracağı kesin değildir. Her toplumda muhalefet ile iktidar yapıları arasındaki ilişkinin bir geleneği vardır. Bu gelenek, demokratikleşme sürecinin gidişatında ve siyasal şiddetin bu süreçteki yerinin tespitinde önemli rol oynar.

Demokratikleşme, iktidar yapıları ve siyasal şiddet arasındaki ilişki bağlamında Türkiye özeline dair bir parantez açmak, Demokrat Parti dönemini anlayabilmek için faydalı olacaktır. Öncelikle Demokrat Parti'nin iktidara gelişinin, çoğunlukla ikinci dalga demokratikleşme hareketinin bir parçası olarak örneklenen İkinci Dünya Savaşı sonrası çok partili hayata geçişin bir ürünü olduğunu belirtmek gerekir. Şüphesiz Türkiye'nin demokratikleşme çabasının ilk adımı değildir bu. Tanzimat'tan bu yana uzanan modernleşme hareketinin, iç ve dış dinamiklerle somutlaşmış bir uzantısıdır. Ancak her ne kadar modernleşme hareketi yarım asırdan fazladır devam etmekteyse de henüz yasal-ussal otorite zemininde bir kurumsallaşmanın tamamlandığını iddia etmek zordur. Kurumsallaşma eksikliği her alanda olduğu gibi, şiddetin kontrolünde de kendini göstermektedir. Bu bağlamda, Stirling, Türkiye'de kan davasının gelişimi üzerine yaptığı çalışmasında köydeki uzlaştırma ve hakemlik işlevi gören kurumların ortadan kalkmasının kan davalarının çözümsüzleşmesine neden olduğunu söyleyerek[9] aslında geçiş dönemindeki toplumlarda şiddetin kontrol altına alınması sorununu örnekler. Stirling'in mikro ölçekte gözlemlediğini makro ölçekte Türkiye'nin genel siyasal hayatı için de gözlemlemek mümkündür. Cumhuriyet, yerleşik değerlerin ve kurumların yerine kökten değişikliklerle yenilerini koyma projesidir. Ancak bu değer ve kurumların hepsinin halk tarafından benimsendiğini söylemek gerçekçi olmayacaktır. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, tek partinin kararları ve yönlendirmesiyle şekillenen siyasal hayatta, bu yeni kurumların neden olduğu değer ve çıkar çatışmaları, halı altına süpürülmüştür. Çokpartili hayata geçişle birlikte muhalif hareketler daha açık olarak seslerini çıkarmaya başlamıştır. Barışçıl muhalefete saygı zemininin tam oluşmamış olması siyasal anlaşmazlıkların kolayca şiddete dönüşmesine neden olmuştur. Öte yandan dünyada genel olarak sağ / sol arasında bir kutuplaşma yaşandığının ve 1960'lardan itibaren bu kutuplaşmanın Türkiye gün-

9 Gönderme yapan Şerif Mardin, "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 262-263.

demini de kapladığını hatırlayalım.[10] 1960'ların sonuna kadar, farklı siyasal görüşler arasındaki şiddet düzeyi düşük çatışmalar, kartopu etkisiyle büyümüştür. Mardin'in de belirttiği gibi "1960'lardan bu yana, Türk toplumu bir bütün olarak, daha kavgacı (birbiriyle ihtilaflı) hale gelerek daha fazla silahlandı ve şiddete başvurma daha da yaygınlaştı."[11]

Ancak Türkiye'de siyasal şiddetin zeminini sadece modernleşme / demokratikleşme sürecinin sancılarıyla açıklamak yeterli değildir. İktidar yapılarının ve siyasal kültürün oynadığı rol de göz önünde bulundurulmalıdır. Bozarslan'ın Tanzimat öncesinden başlayarak 90'lı yıllara kadar yaptığı değerlendirme, bu konuya dair önemli tespitler içermektedir.[12] Bunlardan ilki, Tanzimat ile birlikte devleti kurtarmak adına girişilen reformların, merkez ile taşra arasındaki zımni sözleşmeyi ortadan kaldırdığıdır. Ortaya çıkan boşlukta, merkezî iktidar yönetimi altındaki coğrafyadaki çeşitli sorunlara çare üretemediği gibi özellikle milliyetçi zeminde güçlenen yerel iktidarlarla baş edememiştir. Aynı zamanda bu reformlar klasik düzenin din otoriteleri, sivil bürokrasi, aracılar gibi "denetim ve denge" mekanizmalarını ortadan kaldırırken yerine demokratik düzenin kurumlarını koymakta başarısız olmuştur. Bir başka deyişle, "hayatta kalma savaşında" iktidarı sınırlayan hiçbir güç kalmamıştır.

İkinci tespit, Osmanlı'nın son döneminden kalan bu mirasın Cumhuriyet'in ilanını izleyen yıllarda tek parti iktidarıyla iyice pekişmiş olmasıdır. Resmî ideoloji haline gelen Kemalizmin sunduğu meşrulaştırma söylemiyle devlet otoritesini dayatmak ve farklılıkları bastırmak için kullanılan zor "normalleşmiştir". Dolayısıyla 1950'lerden itibaren demokratik bir sistem içerisinde kendini bulan iktidar yapılarının tarihsel birikimleriyle kamusal alana taşınan çeşitli taleplere hazırlıklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta aksine her türlü farklılık çabucak "iç düşman" başlığı altında toplanır hale gelmiştir. Bu iç düşmanlara karşı, "örtülü veya sert, yasal veya gizli müeyyideleri kullanarak uygulanan zor, ihtilafların meşrulaşma şansını daha da azaltarak, sivil ve siyasal şiddetin önemli kaynaklarından biri haline geldi. Kürtler, Aleviler ve İslâmcılar gibi siyasal meşruiyet alanının dışında tutulan topluluk veya gruplar şiddete geçiş şartlarını hazırlayan radikal bir söylem geliştirerek başkaldırı odaklarına dönüştüler."[13] Bu süreçte, muhalif gruplar, siyaset kanallarının tıkanıklığını şiddet eylemlerini meşru-

10 Tanıl Bora, "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi", *Türk Sağı*, (der.) İnci Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 13.

11 Şerif Mardin, *a.g.y.*, s. 252.

12 Hamit Bozarslan, "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 224-230.

13 Hamit Bozarslan, *a.g.y.*, s. 229.

laştırmak için kullandılar. Bizler ve ötekiler arasında bölünen siyasal alanda şiddet, şiddeti doğurdu ve bir süre sonra aslında haklılık sorunu anlamını yitirdi.

Tanzimat döneminden 2000'li yıllara uzanan bu genel resme dair değerlendirmelere baktığımızda, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği dönemin demokratikleşme ve buna paralel olarak siyasal şiddetin önünün kesilmesi açısından çok önemli olduğu görülmektedir. Bu kavramsal pencereden Demokrat Parti dönemini incelemeye geçebiliriz.

Demokrat Parti iktidarı ve siyasal şiddet

Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerinden büyük bir zaferle çıkması ve Adnan Menderes'in yeni hükümeti kurmakla görevlendirilmesi ilk aşamada Türkiye'nin demokratikleşmesi sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Bunun iki temel nedenini saymak mümkündür. Bunlardan ilki, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri iktidarda olan CHP'nin seçim sonuçlarını kabullenerek muhalefet koltuğuna geçmeyi kabul etmesidir. Böylece demokrasinin yöntemsel şartı olarak niteleyebileceğimiz iktidarın adil ve şeffaf seçimlerle el değiştirmesi şartı karşılanmış oldu. Üstelik bu geçiş, yaygın şiddet olayları yaşanmadan gerçekleşmiştir. İkincisi ise, DP, muhalefette olduğu 1946-1950 yılları arasında gerek basın özgürlüğü gerek muhalefete saygı gibi konularda takındığı tutumla, demokrasiyi gayet başarılı bir şekilde ideolojik bir araç olarak kullanmıştır. Bu yüzden DP'nin iktidar yılları, muhalefetin özgürce örgütlenebileceği, basının dördüncü kuvvet işlevini yerine getirebileceği demokratik bir düzen beklentisiyle başlamıştır. Ancak ne yazık ki bu beklenti zaman içerisinde hayal kırıklıklarıyla sonuçlanmıştır. DP, vaat ettiği demokratik düzeni kuramadığı gibi, baskıcı uygulamaları bazı alanlarda siyasal şiddet tanımının sınırlarını zorlamıştır. Bu bağlamda öne çıkan üç alanı, basına yönelik uygulamalar, muhalefet ile ilişkiler ve azınlık politikaları olmak üzere üç ayrı başlıkta inceleyeceğiz.

Basına yönelik uygulamalar

DP muhalefette olduğu yıllarda, iktidar partisi CHP'nin basına yönelik baskıcı uygulamalarını, gazete kapatma gibi cezaları şiddetle eleştirmişti.[14]

---

14 Esasen CHP çokpartili hayata geçiş döneminde basına ödün vermek zorunda kalmış ve 1946 yılında birçok gazetenin kapatılmasının yasal zemini olan Basın Kanunu'nun 50. maddesi kaldırılmıştır. Böylece yıllardan beri birikmiş kızgınlıklar su yüzüne çıkmıştır. Önce gene baskıcı yöntemler deneyen CHP, DP'nin basını arkasına aldığını görünce daha yumuşak bir tavır benimser. Hıfzı Topuz, *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 184-186.

İktidar yıllarındaki uygulamayla karşılaştırabilmek adına Adnan Menderes'in muhalefetteyken söylediği şu sözlerini hatırlamakta yarar vardır:

> Yayın hürriyeti, yurttaşın şahsi ve siyasi hak ve hürriyetlerinin teminatıdır. Basın hürriyeti olmadığı yerlerde vatandaşın diğer hak ve hürriyetleri de tehlikeye düşeceği gibi, topluluk hayatı, gizliliğin, kapalılığın kiri ve pası altında bunalıp çürümeye mahkûmdur. Dünyanın her yerinde her zaman görülmüş bir gerçektir ki insan topluluklarının mukadderatını diledikleri gibi ellerinde bulundurmak isteyenler, hücumlarını her şeyden önce basın hürriyetine çevirmişler ve topluluğun menfaatini savunur gibi görünerek kendi durumlarını sağlamlaştırmanın ve basın hürriyetini yerden yere vurmanın yolunu bulmuşlardır.[15]

DP kurucularının bu doğrultuda söylenmiş sözleri daha özgür bir basın istedikleri vurgusunu yapıyordu. DP kurucularının bu doğrultuda sarf ettikleri sözler özgür basın üzerine vurgu yapıyordu. Bu yüzden, basın, DP'nin daha özgürlükçü bir yönetim anlayışı benimseyeceğine inanmış görünüyor ya da en azından inanmak istiyordu. Dolayısıyla DP'nin iktidara gelişi, genel olarak basın tarafından olumlu karşılandı. Yeni hükümetin ilk icraatlarından birinin, yeni bir basın kanunu hazırlamaları bu anlamda şaşırtıcı değildir. Dönemin şartları ve öncesi düşünüldüğünde, oldukça liberal sayılan bu kanun Temmuz 1950'de yürürlüğe girdi.[16] Bu kanunun çıkmasını takip eden iki yıl boyunca, basın ile iktidar partisinin arası genel olarak iyi olmuş ve Menderes düzenli olarak gazete sahiplerini ve başyazarlarını yemekli toplantılarla ağırlayarak onlarla işbirliği yapma isteğini göstermiştir. Balayı olarak nitelenebilecek bu dönemin basın adına son olumlu gelişmesi, basın çalışanlarının haklarını düzleyen 5953 sayılı kanunun 1952 Temmuzu'nda çıkması olmuştur.[17]

Öte yandan, basınla dostane ilişkilere sahip olmanın eleştiriye açık ve muhalefete saygılı olmak anlamına gelmediği, ilerleyen yıllarda hızla anlaşılmaya başlandı. DP'nin benimsediği liberal iktisat politikalarıyla ve dışarıdan sağlanan borçlarla, 1950-1954 arasında hızlı bir büyüme ivmesi yakalandı.[18] Ancak bu hızlı büyüme ile birlikte gelen fiyat artışları ve hayat şartlarının kötüleşmesi, halkta bir memnuniyetsizlik yaratmaya başladı. Gazeteci-

---

15 *A.g.y.*, s. 185.

16 http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7564.pdf.

17 Bu kanunun tam adı, "Basın mesleğinde çalışanlarla çalıştıranlar arasındaki münasebetleri düzenleyen 5953 sayılı, 13 Haziran 1952 tarihli kanun"dur. http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8140.pdf. Sendikal haklar, sosyal güvenlik hakları, haftalık ve yıllık izin gibi önemli sosyal haklar bu kanunla düzenlenmiştir. *A.g.y.*, s. 194.

18 Kemal Karpat, "The Turkish Elections of 1957", *The Western Political Quarterly*, cilt 14, no.2, 1961, s. 436-459.

lerin bu tür sıkıntıları gündeme getirmesi ve iktidar politikalarını eleştirmesi ise, DP yöneticilerini tedbirler almaya itti. Gazetecilerin muhalif bir tavır almasını engellemek amaçlı ilk değişiklik, Ceza Kanunu'nda yapıldı ve Temmuz 1953 itibarıyla, bakanlara sıfat ve hizmetlerinden dolayı yapılan bir hakaret, doğrudan savcının kovuşturma yetkisi içine alındı.

İkinci değişiklik çok daha büyük ölçekli ve etkiliydi. 9 Mart 1954 yılında kabul edilen "neşir yoluyla veya radyo ile işlenecek bazı cürümler hakkında kanun" aracılığıyla basın yoluyla işlenen suçların cezası arttırıldı.[19] Kanunun getirdiği en önemli değişiklik ise, mağdur kabul edilen şahsın şikâyeti olmadan savcıların kovuşturma başlatabilmesi idi. Dönemin basın yayın hayatı üzerine yapılan araştırmalar, bu maddenin özellikle DP'nin ileri gelenlerine ilişkin çıkan haberler üzerinden işletildiğini ve savcıların bu yetkiyi kullanarak birçok kovuşturma başlattığını belirtmektedir.[20] Buna karşın XI. Dönem DP Gaziantep milletvekili olan Bahadır Dülger'in ve aynı oturumda söz alan diğer DP'lilerin iddiaları ise, bu kanunun CHP'lileri eleştiren yazılar kaleme alan gazeteciler için de kullanıldığı yönündedir.[21] Öte yandan uygulamada, suçlanan gazeteciye iddiasını ispat hakkı tanınmaması da birçok sorunu beraberinde getirmiştir.[22] Gazeteci, yaptığı haber doğru olsa dahi, cezalandırılabilir hale gelmiştir. İspat hakkı tartışmaları, DP içerisinde zaten çeşitli konularda alttan alta devam eden fikir ayrılıklarının belirginleşmesine neden olmuş ve on dokuz milletvekilinin partiden ayrılmasıyla sonuçlanmıştır.[23]

1956 yılında çıkarılan iki kanun ile basın üzerindeki baskılar iyice pekiştirilmiştir.[24] Bunlardan ilki, 1954 yılında çıkarılan kanunun ismini değiştirmiş ve yeni maddeler eklemiştir. Kanunun isminde yapılan değişiklik bile esasen DP'nin her türlü eleştiriye tahammülsüzlüğünü ortaya koymaktadır. Şöyle ki kanunun ismi "Neşir Yoluyla veya Radyo Yahut Toplantılarda İşlenen Bazı Cürümler Hakkında Kanun" olarak değiştirilerek açıkça bir kapsam genişliğine gidilmiştir. Ayrıca ".. ammenin telaş ve heyecanını mucip olabilecek" veya "...Devletin veya Hükümetin hariçteki itibar veya nüfuzunu kıracak şe-

19 Bu kanunun lafzı şu şekildedir: "Matbuat vasıtasiyle her ne suretle olursa olsun: 1- Namus, şeref veya haysiyete tecavüz edilmesi veya hakarette bulunulması, 2- İtibar kıracak veya şöhret veya servete zarar verebilecek bir hususun isnat edilmesi, (...)hallerinde fail (6) aydan (3) seneye kadar hapis ve (1.000) liradan (10.000) liraya kadar ağır para cezasiyle cezalandırılır." http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8660.pdf erişim tarihi 30.01.2013.

20 Hıfzı Topuz, *a.g.y.*, s. 196.

21 *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre XI, cilt 12, İçtima 3, 28.02.1960, s. 999 vd. http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d11/c012/tbmm11012050.pdf

22 Hıfzı Topuz, *a.g.y.*, s. 196.

23 Parti içinde yaşanan gerilimler için bkz. Cem Eroğlu, *a.g.y.*, s. 180-181.

24 Bu iki kanun da 8 Haziran 1956 tarihli 9327 sayılı *Resmi Gazete*'de yayınlanmış ve yürürlüğe girmiştir. http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/9327.pdf

kilde asılsız, mübalağalı veya maksadı mahsusa müstenit haber, havadis veya malumatı yabancı memleketlerde neşrettirenler...” gibi oldukça ucu açık ifadelerle ne konuşulup yazılsa suç haline gelmiş gibidir. Üstelik gazetecinin ispat hakkının da tanınmaması dayanağı kuvvetli iddiaların bile cezalandırılabilir olmasını sağlamıştır. Aynı gün yayınlanan ikinci kanun ise, Basın Kanunu'nda düzenleme ve eklemeler yapmıştır. Ceza Kanunu'nun 141 ve 142. maddelerine paralel getirilen kapatma cezaları basın özgürlüğünü iyice kısıtlamıştır. Ayrıca Basın Kanunu'nun 39. maddesinde yer alan gazetecilerin tutuksuz yargılanma hakkı kaldırılarak sanık konumundaki basın mensupları için de cezaevinin kapıları açılmış oldu.[25]

Zaman içerisinde DP yukarıda sayılan yasal düzenlemeler zemininde basında kendisine dair yöneltilen eleştirilere iyice tahammülsüz bir tavır sergilemeye başladı. İlk açık baskı, milletvekili olan Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Ulus* gazetesinde yayınladığı “Gözü Kapalı Oy Verme” başlıklı bir yazısına istinaden dokunulmazlığının kaldırılmasıyla ortaya çıktı. 1954 seçimlerinin ardından mecliste bir kere daha çoğunluğu oluşturan DP'nin basına yönelik tutumu kademe kademe sertleşti. Eylül 1954'te Yalçın'ın 24 ay hapse mahkûm edilmesini çeşitli gazetelerin kapatılması ve yüzlerce gazetecinin kovuşturulması ve tutuklanması izledi. Mart 1954 - Mayıs 1958 yılları arasında 1.161 gazeteci için başlatılan kovuşturma süreci 238'inin tutuklanmasıyla sonuçlandı. Aynı yıllar, bu kovuşturmaların yanı sıra, haber almak üzere sahada çalışan muhabirler üzerinde de fiziksel şiddetin arttığı bir dönemdi. Özellikle muhalefet liderlerinin gezilerini takip etmeye çalışan muhabirler doğrudan polisle yüz yüze geldiler. 1957 yılında Gazeteciler Sendikası'nın muhabirleri korumak ve polisin şiddetini eleştirmek üzere yayınladığı bildiri üzerine, polisin sendikayı mühürlemesi ve dokuz ay süreyle kapatması ise iktidara karşı basının kendini savunmasının ne kadar zorlaştığının bir göstergesidir.[26]

1950-1960 arasında DP iktidarının basınla olan ilişkilerini, ilk bölümde yaptığımız siyasal şiddet tanımı çerçevesinde değerlendirdiğimizde birkaç tespit yapabiliriz. Bunlardan ilki, ellili yılların ikinci yarısından itibaren gazetecilerin siyasal düşüncelerini dile getirdikleri ya da hükümetin icraatlarını eleştirdikleri yazıları nedeniyle hapis cezasına çarptırıldıkları yani devlet eliyle şiddete maruz kaldıklarıdır. Gazete kapatma ya da para ödeme cezalarını da bu şiddetin bir parçası olarak görmek gerekir; çünkü bu şekilde iktidar, basın mensuplarının siyasal görüşlerini ortaya koymasını engellemektedir. Burada iktidarın gazetecilerin elinde ispat hakkını alması, para, kapatma

25 Günümüz şartlarında tutuklu yargılanan ne kadar çok gazeteci olduğu düşünülürse bu maddenin kaldırılmasının demokratik basın için ne kadar ne önemli olduğu iyice ortaya çıkmaktadır.

26 Hıfzı Topuz, *a.g.y.*, s. 204-205.

ya da hapis cezalarının meşruiyetini tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Esasen burada "sessiz şidde*t*" söz konusudur. Bu sessiz şiddetin, bir çarpan etkisi yarattığını da belirtmek gerekir, çünkü her tutuklamayla hükümet, bir gözdağı da vermiş olmaktadır. Hapis cezasına çarptırılmak tehdidi, o dönem basın üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanmaktadır. İkinci tespit ise, çok daha az bilinmesine ve sayılaştırılmasına rağmen, doğrudan İçişleri Bakanlığı'na bağlı polisin basın mensuplarına doğrudan ve açık şiddet uyguladığıdır. Şüphesiz bu uygulanan şiddet, 1970'lerle ya da 1980'lerle karşılaştırıldığında düşük seviyede kalmaktadır. Ancak uygulanan her şiddetin, özellikle devlet eliyle uygulananın, kartopu etkisiyle daha fazlasını yarattığı açıktır. DP döneminde düşük yoğunluktaki siyasal şiddet örneklerinin önemli olmasının bir nedeni budur.

Muhalefet ile ilişkiler

Çok partili hayata geçiş ve 1950'de seçimler aracılığıyla iktidar değişikliği şeklen bir demokrasinin kurulmasını sağladı. Bununla beraber, girişte de belirttiğimiz gibi, liberal demokrasinin sağlıklı bir şekilde yerleşebilmesi ve şiddetten mümkün olduğu kadar arınmış bir siyaset alanının yaratılabilmesi için en önemli şartlardan biri, şüphesiz muhalefete saygı ilkesinin içselleştirilebilmesidir. Hatta denebilir ki siyasal muhalefete saygı ile siyasal şiddet arasında ters orantılı bir ilişki mevcuttur. Bu yüzden DP'nin iktidarda olduğu yıllarda muhalefet ile ilişkisine kısaca göz atmakta yarar vardır.

Muhalif örgütlenmeleri bastırmaya yönelik önlemlerin ilk işaretleri, 2. Menderes Hükümeti'nin programında kendini göstermeye başladı. Bu programa göre, "Kökü dışarda olan teşkilatın faaliyetini fikir hürriyeti çerçevesi içinde mütalâa etmek ve müsamaha ile karşılamak bizim için mümkün değildir. Bir çete halinde ve gizli teşkilât olarak muhayyel bir istilanın öncülüğü vazifesini görmeye yeltenenlere karşı kanuni tedbirlerimiz daima şiddetli[27] olacaktır"[28] denilerek düşünce özgürlüğünün sınırlı olduğu belirtilmiştir. Esasen bu programın meclise sunulmasından önce, burada üstü kapalı bir şekilde kökü dışarıda faaliyetler adlandırmasıyla zikredilen komünistlere karşı tutuklamalar başlamıştı bile. 13 Ocak 1951 tarihli *Milliyet* gazetesinin haberinde 4'ü gazeteci olmak üzere 8 kişinin komünizm propagandası yapmak suçuyla mahkemeye sevk edildiği ve aralarında Aziz Nesin'in de bulunduğu üç kişinin mahkemesine başlandığı haberine yer veriliyordu.[29] 1951 yılı, uluslararası konjonk-

---

27 Vurgu eklenmiştir.

28 II. Menderes Hükümeti Programı (09.03.1951-17.05.1954), http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/HP20.htm.

29 *Milliyet*, 13 Ocak 1951, s. 2.

türe uygun olarak, “komünistlerin” gruplar halinde tutuklandığı bir yıl oldu ve aralarında TKP lider kadrosunun da bulunduğu 167 kişi cezaevine gönderildi.[30] Tutuklananların en ağır şekilde cezalandırılabilmesi adına Türk Ceza Kanunu’nda da gerekli değişikliklerin yapılması için yasa tasarısı hızla Meclis’e taşındı. 28 Kasım 1951 tarihinde toplanan meclis tutanakları incelendiğinde söz alanların kullandığı ifadeler ve alkış sesleri, farklı düşünenlere karşı tahammülsüzlüğün sınırlarını açıkça göstermektedir. Örnek olması adına Bolu milletvekili Mahmut Güçbilmez’in sözlerini alıntılayalım:

> Bendenizin okuduğu, komisyonun kabul buyurduğu metindir. Fakat bâzı arkadaşlarımın seslenmelerinden, temayülünden hissediyorum ki, bu kabîl cemiyetlerin birkaçını sevk ve idare edenlere ölüm cezası verilmekle kalınmasın yani birini sevk ve idare edene – dahi ölüm cezası verilsin demek isteniyor. (Bravo sesleri, alkışlar) Ben buna taraftarım.[31]

Bu oturumun ilerleyen dakikalarında söz alanlar, şiddete başvurmasa dahi komünizm propagandası yapanların cezalandırılması yolunda beyanatta bulunmuşlardır. Hatta Adalet Komisyonu’nun sunduğu taslakta yer alan komünist derneklerin birden fazlasını yönetenlerin ibaresi ‘birini yöneten’ şeklinde değiştirilmek istenmiş, ama bu görüş reddedilmiştir.[32] Dolayısıyla komünist sıfatıyla damgalanan muhalif karakterlere yöneltilen tutuklamalar, o dönem pek yankı uyandırmasa da, sessiz şiddetin birer parçasıdır. Meclis’te Ceza Kanunu maddelerinde yapılacak değişikliklerle ilgili yorumlara bakıldığında, fikri suçlara verilecek ölüm cezası gibi açıkça siyasal şiddet kategorisine sokulabilecek düşüncenin hazır bulunduğu görülmektedir.

İlerleyen yıllarda “komünist” ya da sol örgütlenmelere yönelik baskılar devam etti. Bu bağlamda, Hikmet Kıvılcımlı ve arkadaşları tarafından kurulan Vatan Partisi olayını hatırlamak anlamlıdır. 1957 seçimlerinden kısa bir zaman önce Hikmet Kıvılcımlı[33] tarafından kurulan Vatan Partisi’nin üyeleri, ağırlıklı olarak işçilerden ve meslek sahiplerinden oluşuyordu. İstanbul ve İzmir’den

---

30 Cem Eroğul, *a.g.y.*, s. 106; Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010, s. 191.

31 *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre IX, cilt 10, Toplantı 2, 28.11.1951, s. 271. http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c010/tbmm09010010.pdf.

32 Samsun milletvekili Naci Berkman ve Tokat milletvekili Ahmet Gürkan, ifadenin “... bir veya birkaçını yönetenler şeklinde” değiştirilmesini önermişlerdir. *A.g.y.*, s. 273.

33 Hikmet Kıvılcımlı, ilk komünist tutuklanmalarından da nasibini almış ve 23 senelik hapis cezasına çarptırılmıştır. Af kanunuyla salıverilen Kıvılcımlı, dönemin komünist düşmanlığı dilini benimseyen gazetelerin ifadesiyle “komünist arkadaşlarını etrafına toplayarak tekrar bir parti kurmuştur”. Aynı haberin ilerleyen satırlarında ise şu ifadelere rastlanmaktadır: “Ancak parti mensupları çok sinsi çalışmakta ve kendilerini göz hapsinde bulunduran siyasi polisin eline koz vermemekte azimli görünmekteydiler”. “25 Komünist Tevkif Edildi”, *Milliyet*, 26 Ocak 1958. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1958/01/26

1957 seçimlerine katılmak üzere aday çıkardılar. Ekim 1957 yılında Eyüp'te yaptığı bir konuşmada Türk parasına hakaret ettiği gerekçesiyle mahkemeye çıkarılan Hikmet Kıvılcımlı'ya yönelik baskı bununla bitmemiş[34] ve partinin 25 üyesinin Ocak 1958'de tutuklanması ve kapatılması ile sonuçlanmıştır.

DP döneminde iktidar partisinin baskısına maruz kalan bir diğer sol örgütlenme, sendikalardı. 1950'lerde sanayi sektöründe çalışanların sayısındaki % 52'lik bir artış, yüksek enflasyon ve göçün etkileri ile birleşince, memnuniyetsiz kalabalık bir işçi grubunun ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun sonucunda, 1948-1958 yılları arasında sendikalaşma çalışmalarında % 500'lere varan bir yoğunlaşma yaşandı.[35] Bu dönemde, her ne kadar işçilerin hayat şartlarının iyileştirilmesi hem iktidar hem muhalefet partisi tarafından seçim çalışmalarında malzeme olarak işlense de, çalışan örgütlerinin güçlenmesini sağlayacak yasal düzenlemeler yapılmadı. Aksine sendikaların örgütlü bir muhalefet kaynağı olduğunun anlaşılması ile birlikte DP, bu örgütlerin gelişiminin engellenmesi için üç önemli önlem alınması yolunu seçti. İlk olarak mali kaynakları devlet kontrolüne verildi. İkinci olarak, tüm sendikalar Türk-İş çatısı altında toplanarak sendikalaşma üzerinde kurulacak baskının adresi belirlenmiş oldu. Son olarak, yapılan düzenlemeleri ve içinde bulundukları şartları eleştirmeye devam edenlere karşı 'baskı ve zulüm' uygulamaları arttırıldı.[36]

DP'nin muhalefete tahammülsüzlüğü sadece sol örgütlenmelere yönelik değildi. Henüz iktidarlarının ilk yılında, özellikle Menderes'in liderliğinde Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun tasarısı hazırlanmış ve meclise taşınmıştır. Bu kanun tasarısına ilişkin meclis tartışmalarında,[37] DP içinde dahi eleştirel birçok ses yükselmiştir. DP milletvekilleri, özellikle herkes gibi Mustafa Kemal'in eleştirilebilir olması ve kişiye özel kanun hazırlanmasının sakıncaları üzerine vurgu yapmışlardır. Ancak Bayar'ın ve Menderes'in yönlendirmesiyle tasarı, 31 Temmuz 1951'de kanunlaşmıştır. Esasen bu kanun, bir yandan DP'nin cemaatlere yakın dururken, diğer taraftan Atatürk devrimlerini sahiplenir gözükme isteğini yansıtmaktadır. Ancak daha da önemlisi, bu kanun siyasette eleştirilemez kişi ve konular olduğu görüşünü iyice açığa çıkarmıştır.[38] Ayrıca DP'nin siyasi alanda çözemediği sorunlar, meclisteki çoğunluğunu kullanarak baskıcı kanunlarla çözme yolu-

---

34 "Vatan Partisi Reisi Hakkında Takibat", *Milliyet*, 17 Ekim 1957. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1957/10/17

35 Berch Berberoğlu, *Turkey in Transition*, Zed Books, Londra, 1982, s. 74'ten alıntılayan Tim Jacoby, *a.g.y.*, s. 189.

36 Tim Jacoby, *a.g.y.*, s. 189.

37 *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre IX, cilt 7, s. 40-74. http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d09/c007/tbmm09007072.pdf

38 Günümüze uzanan süreçte bu kanunun yarattığı sorunlar, bir başka araştırmanın konusunu oluşturabilir.

nu uygulayacağının da sinyallerini vermiştir.

İlerleyen yıllarda, uyguladıkları politikalarda umdukları başarıyı yakalayamadıkça arkalarındaki halk desteğini kaybetme korkusu, DP yöneticilerinde gittikçe belirgin bir şekilde kendini hissettirmeye başladı. Bunun ilk yansıması da seçim kanununda yapılan değişiklerde kendini buldu.[39] Bu kanuna ilişkin mecliste yapılan tartışmalarda özellikle muhalefet partilerinin beraber çalışmasını engellemek için eklenen karma liste yasağı ya da radyoların siyasal partilere kapatılması yoluyla sadece iktidar partisinin bu iletişim yolunu kullanabilir olması hususları ayrıntılı tartışmalara neden olmuştur.[40] Her ne kadar bu maddeler, kanunun yazımında yansımasını bulmasa da uygulamada kendini hissettirmeye başlamıştır. 1955 yılından itibaren iktidar ile muhalefet arasındaki gerginlik hızla tırmanmaya başlamış ve sessiz şiddetten açık şiddete uzanan olaylar yaşanmıştır.

Öte yandan ana muhalefet partisi olarak CHP, DP'nin başlıca rakibiydi ve bu yüzden de birçok örnekte iktidarın hedefi oldu. Örneğin, CHP Kongresi, 20 Temmuz 1955'te Isparta'da toplandığı sırada, CHP Genel Sekreteri Kasım Gülek, polis komiseri tarafından zorla kürsüden indirilmiştir. Ayrıca Isparta polisi ve jandarma kuvvetleri kongrenin düzenlendiği binayı kordon altına almışlardır.[41] Bir ay bile geçmeden Karadeniz gezisi sırasında gene Kasım Gülek'in yaptığı konuşma nedeniyle tutuklanması ve bir gün gözaltında tutulması, muhalefet üzerindeki baskıyı örneklemektedir.[42]

1956 ve 1957 yıllarında iktidar partisinin hem ana muhalefet partisi üzerindeki hem muhalefete destek verdiğini düşündüğü üniversiteler üzerindeki baskısının gittikçe yoğunlaşmaya başladığı görülmektedir. Ocak 1956 yılında basın ve üniversiteden gelen eleştirilere, "istersek bütün çanlarına ot tıkayabiliriz"[43] diyerek tehdit savuran Adnan Menderes, aynı yılın sonunda Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Turhan Feyzioğlu'nun yeni eğitim yılı açılış konuşmasında söylediklerinden dolayı görevden alınması kararını onaylıyordu. Bu tutuklama öğrenci birliklerinin ve öğretim üyelerinin protestolarına neden oluyordu.[44] 1957 yılında Osman

---

39 30.06.1954 tarihli 6428 sayılı Milletvekilleri Seçim Kanununun bâzı maddelerinin değiştirilmesine ve bâzı maddelerinin kaldırılmasına dair Kanun, http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8748.pdf.

40 *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre X, cilt 1, s. 301-342. http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d10/c001/tbmm10001015.pdf.

41 "C.H.P. Isparta Kongresinde Çıkan Hadise", *Milliyet*, 21.07.1955, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1955/07/21.

42 "Kasım Gülek dün akşam tahliye edildi", *Milliyet*, 17.08.1955, s. 1 ve s. 7. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1950/08/17.

43 *Cumhuriyet* gazetesinin haberini alıntılayan Cem Eroğlu, *a.g.y.*, s. 189.

44 "Aydın Yalçın İstifa Etti", *Milliyet,* 03.12.1956, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1956/12/03.

Bölükbaşı'nın dokunulmazlığının kaldırılıp tutuklanması, tutuklanmasını protesto eden halkın ve olayları izleyen üç gazetecinin polis tarafından tartaklanması,[45] 27 Ekim seçimleri öncesi Ankara'da yürüyüş yapmak isteyen gruba izin verilmemesi ve polisin gazla ve coplarla müdahalesi[46] muhalefete karşı şiddetin alenileştiğinin göstergeleridir.

1959 senesi ise, İçişleri Bakanlığı'na bağlı kolluk kuvvetlerinin şiddete başvurusunun iyice yoğunlaştığı ve görünürlük kazandığı yıl olmuştur. 29 Nisan'da İsmet İnönü başkanlığında çıkılan yurt gezisi olaylarla başladı. Henüz yolculuğun başlangıcında İnönü'yü Ankara'da uğurlamaya gelen kalabalık polis tarafından zor kullanılarak dağıtıldı. İnönü Uşak'a varmadan şehir hoparlöründen halkın karşılamaya gitmemesi yönünde anonslar yapılmış, aksi takdirde tutuklamalar olacağı söylendi.[47] Gerçekten de İnönü'nün Uşak'a girişi olaylı oldu ve polis göz yaşartıcı bomba kullandı. Kafileye sadece polis değil, DP taraftarları da müdahale etmiş, atılan yabancı cisimlerin kafiledeki gazetecilerden birine isabet etmesi üzerine yaralanmalar yaşanmıştır.[48] Uşak'tan ayrılırken İnönü'ye atılan taş yaralanmasına neden oldu. Bazı gazeteciler ise dövüldü.[49] Ege gezisinden İstanbul'a dönen İnönü ve heyeti, burada da çeşitli olaylarla karşılandı. Ancak İnönü'nün İstanbul'da karşılanması sırasında yaşananların haber yapılması Sulh Ceza Hâkimliği tarafından yasaklandı. Bir başka deyişle yaşanan şiddet olayları, sessiz şiddet ile bastırılmaya çalışıldı. Bu tarihlerden itibaren her gün basına başka bir çatışma yansır hale geldi. Buna karşın iktidar partisinin uzlaşma zemini aramaktansa daha fazla otoriter yöntemler uygulayarak, muhalif hareketleri bastırmaya çalıştığı görülmektedir.[50] 27 Nisan 1960'ta kabul edilen Tahkikat Komisyonu'nun Görev ve Yetkilerine dair kanun, otoriterleşmenin yasal zeminini oluşturmayı amaçlamaktadır.[51] Bu kanunun Meclis'te kabul edilmesinden sonra, 29 Nisan'da İstanbul'da ilk büyük öğrenci gösterisi gerçekleştirildi. Bir öğrencinin ölmesi ve otuzdan fazlasının yaralanması ile sonuçlanan

---

45 "Tevkif Edildi", *Milliyet,* 03.07.1957, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1957/07/03.

46 "Propaganda müddeti dün bitti", *Milliyet,* 24.10.1957, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1957/24/10.

47 "İnönü'nün gezisi hadiseli başladı", *Milliyet,* 30.04.1959, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1959/30/04.

48 "İnönü Uşak'ta hadiseli karşılandı", "Ege'de dün siyasi faaliyet durduruldu", *Milliyet,* 01.05.1959, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1959/01/05.

49 "Müessif hadiseler", "Uşak'ta 6 gazeteci tecavüze uğradı", *Milliyet,* 02.05.1959, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1959/02/05.

50 "Tedbir Komisyonu Çalışmaya Başladı", *Milliyet,* 08.05.1959, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1959/08/05.

51 7468 sayılı 27 Nisan 1960 tarihli "Türkiye Büyük Millet Meclisi Tahkikat Encümenlerinin vazife ve salâhiyetleri hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, sayı 10491, 28.04.1960. http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10491.pdf.

bu olaylar, altmışlı yılların ikinci yarasından itibaren öne çıkmaya başlayacak öğrenci olaylarının ilk provasıydı belki de. Aynı gün İzmir'de öğrencilerin sessiz yürüyüşü haber olurken, Ankara'da çıkan olayların ise yayınlanması yasaklanıyordu.[52]

Tüm bu olaylara bakıldığında özellikle ellili yılların ikinci yarısından itibaren basına yönelik baskı ve şiddet eylemlerinin benzerlerinin ana muhalefet partisi de dahil olmak üzere tüm muhalif seslere karşı yayıldığı görülmektedir. Bu dönemde uygulanan siyasal şiddetin bir diğer mağduru da azınlıklar olmuştur. En son olarak, bu çerçevede 6-7 Eylül olaylarına değinilecektir.

6-7 Eylül olayları ve iktidar

Türkiye'nin yakın tarihinde çok önemli bir yeri olan 6-7 Eylül olayları, başlı başına bir çalışma alanıdır.[53] Bu makale çerçevesinde, yaşanan olaylar, sadece DP döneminde şiddetin siyasette araç olarak kullanılması olarak incelenecektir. 6-7 Eylül olaylarının analizi, özellikle Dilek Güven'in bu olayları ayrıntılı incelediği titiz çalışmasından yola çıkılarak yapılacaktır. Kısaca hatırlatmak gerekirse, 6 Eylül günü 13 haber bülteninde Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı haberinin verilmesinin ardından, akşam saatlerinde Pangaltı'daki bir Rum pastanesine yapılan saldırıyla başlayan yağma ve talan olaylarının bilançosu yakın Türkiye tarihinde bir kara lekedir. Yunanistan'da yaşanan olaya karşı Rumlara yönelik başlatılan saldırılar, kısa zamanda diğer gayrimüslim azınlığı da hedef almıştır. Gayrimüslim vatandaşların ev ve işyerlerini talana yönelik bu olaylar sadece mala değil, cana da zarar vermiştir. Ölü sayısı Türk basınında 11 olarak belirtilirken, Helsinki Watch örgütü 5'i din adamı olmak üzere 15 gayrimüslimin saldırılarda öldüğünü belirtmiştir. Yaralı sayısı çeşitli kaynaklarda farklı verilmekte, 300 ile 600 arasında olduğu belirtilmektedir. Saldırılar sırasında tecavüze uğrayan kadınlar olması, şiddetin boyutlarını göstermektedir. Tecavüz olayları özellikle Rum kadınları hedef almıştır. Bu nedenle hastaneye başvuran 60 civarında kadın olmasına rağmen, birçoğunun olayları anlatma cesareti gösteremediği düşüncesiyle sayının çok daha yüksek olduğu sanılmaktadır.[54]

---

52 "Üniversite hadiselerinde 1 talebe öldü, 31 kişi yaralandı", "Ankara'da çıkan hadiselerin neşri yasak", "İzmir'de dün talebe sessiz yürüyüş yaptı", *Milliyet*, 30.04.1960, s. 1. http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1960/30/04.

53 Dilek Güven, *6-7 Eylül Olayları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012; Emine Gürsoy Naskali, *Yassıada Zabıtları II - 6-7 Eylül Olayları Davası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2007; *6-7 Eylül Olayları - Fahri Çoker Arşivi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.

54 Dilek Güven, *a.g.y.*, s. 54-56.

Dönem üzerine çalışan araştırmacılar, radyoda bombalama haberi verilmeden önce ellerinde Türk bayraklı grupların toplanmaya başladığının ve Kıbrıs Türktür Cemiyeti'nin bu olayların örgütlenmesindeki rolünün altını çizmektedir.[55] Bu cemiyet ise, üstü kapalı şekilde DP'nin desteklediği bir yapıdır. Provokasyon sürecinde önemli rol oynayan diğer aktörler, *İstanbul Ekspres* gazetesi ve Milli Emniyet Hizmetleri'dir. Ayrıca Alman ve İngiliz Başkonsoloslukları'nın raporlarına göre en azından Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Başbakan Adnan Menderes, İçişleri Bakanı Namık Gedik, Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ve İstanbul Valisi Fahrettin Kerim Gökay saldırıların hazırlanmasından haberdardırlar. Bu raporlara göre, "her şeyden önce amaç, Londra Konferansı üzerine baskı oluşturmak ve dikkatleri iç politikadaki sorunlardan uzaklaştırmaktı".[56] Bu elçilik raporları dışında, bazı polis yetkilileri ile yapılan görüşmelerde ve Yassıada duruşmaları sırasında çeşitli tanıkların verdikleri ifadelerde, hükümet yetkililerinin, polislerin olayları kontrol altına almalarına dair bir yönlendirmelerinin olmadığı, hatta aksine saldırganlara agresif davranılmaması telkininde bulundukları belirtilmektedir.[57] Hükümet yetkililerinin olayların seyrini önceden kestirip kestiremedikleri şüphelidir. Ancak ortaya çıkan durumdan tüm muhalif hareketleri bastırma politikaları çerçevesinde yararlandıkları açıktır. 6-7 Eylül olaylarının ardından altı aylık sıkıyönetim ilan edilmiş ve basının ya da muhalefetin yaşanan olayları sorgulamasının önü kesilmiştir. Sıkıyönetim tedbirleri, her alanda muhalefeti susturmak için kullanılmıştır.

Genel olarak bakıldığında, 6-7 Eylül olayları tek parti döneminde uygulanan Türkleştirme politikalarının bir devamıdır aslında. Her ne kadar daha liberal ve demokratik bir söylemle iktidara gelmiş olsa da, DP için de etnik ya da dinî azınlıkların farklılıklarının bir tehdit oluşturduğunun bir göstergesidir. Dolayısıyla 6-7 Eylül olaylarını bu süreklilik içinde değerlendirmek gerekir. Ancak 6-7 Eylül olaylarının bir diğer önemli boyutu daha vardır. 1946 yılında çokpartili hayata geçiş ile ilk uzun süreli demokrasi deneyimini yaşayan Türkiye siyasetinde bir araç olarak şiddete başvurmanın hâlâ ne kadar kolay olduğunun ve azınlıkların ne kadar çabuk bu şiddetin mağduru konumuna sürüklenebileceğinin işaretidir. Sistemin biçimsel olarak demokratikleşmesi, muhalif, farklı ya da düşman olarak algılananlara karşı yürütülen siyasetin şiddetten arındırılmasını garantilememektedir. Dolayısıyla DP'nin de cumhuriyetin kurucu elitlerinin asimilasyon politikalarının gerektiği durumlarda şiddete başvurarak devam ettirdiği söylenebilir.

---

55 *A.g.y.*, s. 33, 75.

56 *A.g.y.*, s. 93-94.

57 *A.g.y.*, s. 33-34, 98-99.

Sonuç yerine

Çokpartili hayata geçiş ve 1950 seçimlerinde DP'nin iktidara gelmesi, Türkiye'nin demokratikleşmesi adına büyük umutlar yaratmıştır. Bu umutlu beklentilerin altında DP'nin muhalefet partisi olarak ortaya çıktığında benimsediği demokratik söylemin çok etkisi vardır. Oysa DP, muhalefetteyken vaat ettiği demokratik düzenin kurallarını kabullenmekte zorlanır. Bu anlamda DP iktidarı özellikle 1954 seçimlerinden itibaren demokratikleşmenin değil, otoriterleşmenin yaşandığı yıllar olur. Bu yıllarda öncelikle mali yaptırımlarla ya da tutuklama tehditleri ile basını ve muhalif sesleri susturmayı dener. Bir anlamda "sessiz şiddet" uygular. Zorlandıkça, baskıyı arttırır. Bu baskı, sessiz şiddetin daha açık şiddet olaylarına dönüşmesine neden olur zamanla.

Dolayısıyla çokpartili hayata geçişle sağlanan şekli demokrasinin, kendiliğinden demokratik sistemin kurumlarını ortaya çıkarmadığının bir kanıtıdır yaşananlar. Bir başka deyişle, DP'nin iktidar yılları, kurumsallaşmamış iktidar-muhalefet ilişkisinin demokratik sistemin sakatlanmasına neden olduğunun bir göstergesidir. Bu yapıda çoğunluğun oyunu alarak yönetme hakkını kazananlar, ister istemez iktidarlarının sınırı olmadığına dair bir algıyla beslenebilmektedir. Bu algı da, kendilerinden farklı olanlara ve farklı düşünenlere karşı şiddet kullanma hakkını meşrulaştırma girişimlerini beraberinde getirmektedir.

Bu makalede, çoğunluğun oyunu alan iktidar partisinin, gerekli gördüğü noktalarda şiddete başvurmaktan çekinmemesinin örnekleri verilmiştir. İlerleyen yıllarda artacak siyasal şiddet olaylarının bu yıllarda filizlendiği gösterilmek istenmiştir. Ancak bu makalede, muhalefetteki güçlerin iktidardan gelen baskılara karşı neden güçsüz kaldığının sebeplerine hiç değinilmemiştir. Türkiye'de demokrasinin yerleşikleşmesinin muhalefetin güçlenmesiyle ve bununla beraber muhalefete saygının kurumsallaşmasıyla gerçekleşeceği düşünülürse, bu üzerinde çalışılması gereken bir konudur.

KAYNAKÇA

6-7 Eylül Olayları - Fahri Çoker Arşivi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.

Berberoğlu, B., *Turkey in Transition*, Zed Books, London, 1982.

Bora, T., "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi", *Türk Sağı*, (der.) İnci Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 9-43.

Bozarslan, H., "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 224-230.

Collier, D. ve Levitsky, S., "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research", World Politics, cilt 49, 1997, s. 430-451.

Foucault, M., *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 2004.

Galtung, J., “Violence, Peace, Peace Research”, *Journal of Peace Research*, cilt 6, no. 3, s. 167-191.

Güven, D., *6-7 Eylül Olayları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Jacoby, T., *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evci, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.

Karpat, K., “The Turkish Elections of 1957”, *The Western Political Quarterly*, cilt 14, no. 2, 1961, s. 436-459.

Keane, J., *Şiddet ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, İstanbul, 2010.

Mardin Ş., “Türkiye’de Gençlik ve Şiddet”, *Türk Modernleşmesi,* İletişim Yayınları, İstanbul, s. 262-263.

Naskali, E.G., *Yassıada Zabıtları II - 6-7 Eylül Olayları Davası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2007.

Rostow, D.A., “Transitions to Democracy - Towards a Dynamic Model”, *Comparative Politics*, cilt 2, No. 3, 1970, s. 337-363.

Schedler, A., “What is Democratic Consolidation?”, Democratization, cilt 9, No. 2, 1998, s. 91-107.

Schwarzmantel, J., “Democracy and violence: a theoritical overview”, *Democratization*, cilt 17, no. 2, s. 217-234.

Topuz, H., *II. Mahmut’tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011.

"NEDEN SİLAHLI MÜCADELE?": TÜRKİYE KÜRDİSTANI'NDA ŞİDDETİ ANLAMAK*

HAMİT BOZARSLAN

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundan itibaren iki kez, önce 1920-1938 döneminde ve sonra 1970'lerin ikinci yarısında başlayıp 1984'ten beri gerilla savaşı biçiminde devam eden dönemde "şiddet" Kürt hareketini ve dolayısıyla bir bütün olarak Türkiye'deki Kürt siyasi arenasını şekillendiren temel unsur durumuna geldi.[1]

Bu özelliğin kalıcılığı ise Kürt hareketinin sosyolojisinin 1920'lerden bu yana değişmediği anlamına gelmiyor. Gerçekten de, 1920'lerin ve 1930'ların Kürt isyanları ile 1970'li, 1980'li ve 1990'lı yıllardaki şiddet arasında bir süreklilik olduğu kolay kolay söylenemez.[2] 1920'li ve 1930'lu yılların Kürt isyanları sırasında Kürt hareketinde kırsal karşı çıkış tarzları hâkimdi; aşiretler ve tarikatlar Kemalist hükümete karşı muhalefetin ana insan kaynağı durumundaydı. Bu yapılar Türk Devletinin meşruluğunu tanımayı sadece Türk olduğu için değil, devlet olduğu için de reddediyordu. Yine de bu kitlesel muhalefet, devleti devlet olduğu için değil Türk olduğu için reddeden mil-

(*) 1999'da yazılıp 2000'de yayınlanan bu makalenin Ingilizce aslı için bkz. "'Why the Armed Struggle?'. Understanding th Violence in Kurdistan of Turkey", G. Gürbey ve F. Ibrahim (ed.), *The Kurdish Conflict in Turkey. Obstacles and Chances for Peace and Democrarcy* içinde, Saint Martin Press, New York, 2000, s. 17-30.

1 Burada analiz edemeyeceğimiz (1925-1938 dönemindeki isyanların ağır bedeli, İkinci Dünya Savaşı ve 1950'de Demokrat Parti'nin Kürt ileri gelenlerinin bir ölçüde entegrasyonunu mümkün kılan zaferinin kabulü gibi) nedenlerle, 1940'lar ve 1950'ler Türkiye'deki Kürt hareketinin "sessizlik dönemi" olarak tanımlanabilir. Kürt milliyetçiliğinin 1960'lardaki canlanması daha çok barışçıldır.

2 D. McDowell, *A Modern History of the Kurds*, Londra, 1995.

liyetçi Kürt entelektüellerin ve subayların konumunu güçlendiriyordu. Milliyetçi savların ve Kürt kırsal toplumsal örgütlenmelerinin savunusunun iç içeliği ve bunların çakışması 1920'li ve 1930'lu yılların Kürt isyanlarının sıklığını ve gücünü açıklar.

1970'ler-1990'lar dönemindeki durum ise gerek askerî, gerekse sosyolojik açıdan bakıldığında kökten farklıdır. Askerî düzlemde, bu dönemdeki hâkim eylem tarzının ayaklanma değil, siyasi şiddet ve gerilla savaşı olduğunu gözlemlemek mümkündür. Sosyolojik düzlemde ise Kürt hareketi artık geniş ölçüde kentleşmiş ve önceki dönemlerde bilhassa sessiz kalan kent nüfuslarını harekete geçirebilen bir harekettir. Kendi özgün milliyetçi programıyla birlikte eşitlik, ekonomik refah, sosyalizm ya da İslâmi bir söylemle bağlantılı olarak adalet gibi yeni siyasi, kültürel ve/ya da sosyo-ekonomik iddialar formüle edebilmektedir.

Bu köklü değişiklikler, Türkiye'de şiddet ile Kürt hareketi arasındaki ilişkinin "aynı filmin tekrarı" olarak değil, sürekli değişen bir araştırma konusu olarak anlaşılması gerektiğini açıkça göstermektedir. Ancak bu gözlem, şu sorulara cevap olmamaktadır: Neden şiddet *lato sensu*[3] –ayaklanma, münferit sivil ve siyasi kitle şiddeti, hedefli terör eylemleri ya da gerilla savaşı anlamında– Kürt hareketinin temel özelliği olarak kalmaktadır? Ağır can kayıplarına rağmen neden binlerce insan PKK saflarında savaşmak istemekte ya da halen savaşmaktadır? Türkiye'deki Kürt milliyetçiliği 1970'lerden bugüne neden pasif ve sivil direniş gibi başka eylem biçimlerine öncelik vermeyi başaramamıştır? Birbirini izleyen üç Kürt partisi HEP, DEP ve HADEP[4] örneklerinde olduğu gibi, legal siyasi girişimler neden bu kadar az başarılı olmuştur? Radikalizm ve şiddet, azınlık milliyetçiliğinin zorunlu bileşeni ya da sonucu mudur; yoksa tersinden, daha geniş iktidar ilişkilerinin ve siyasi süreçlerin ışığında mı açıklanmalıdır?

Ortadaki gerçek şudur ki, sundukları zengin perspektiflere rağmen, milliyetçilik teorileri gibi şiddet teorileri de bu sorulara sadece zayıf cevaplar vermektedir. Kürtler alanında mevcut çalışmalar da daha fazla yardımcı olmamaktadır. Gerçekten de, ancak yerel ve bölgesel monografilerle birlikte Kürt aktörlerin prosopografik profillerini ortaya çıkaran uzun süreli sosyolojik araştırmalar bu soruları cevaplayabilir. Ayrıca, bir aktörün şiddete başvurmasına neden olan bağlam ve karar alma süreçlerinin, bir militanın ya da grubun silahlı bir mücadeleye katılmaya karar verdiği momentlerin vb. ana-

---

3 "En geniş manada".

4 Onlarca HEP (Halkın Emek Partisi) ve DEP (Demokrasi Partisi) üyesi ve bir milletvekili "ölüm mangaları" tarafından katledildi. Her iki parti de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. HADEP (Halkın Demokrasi Partisi) henüz yasaldır, ancak ağır bir askerî baskı ve yine Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılma tehdidi altındadır.

lizi zorunlu görünmektedir. "Araştırma alanının" maddi koşulları, bu tür geniş soruşturmalara girişmemize olanak vermemektedir.

Bu temel engeli akıldan çıkarmadan, bu makalede Türkiye Kürdistanı'nda genel bir olgu olarak –özel biçim ve tutumlar olarak değil–[5] şiddetin tuttuğu yeri anlamaya yönelik sadece bazı hipotezler ileri süreceğiz. Makalenin ilk bölümünde, şiddetin Türkiye'de devletin doğası ve iktidar ilişkileri ile açıklanabilecek bazı yapısal faktörlere riayet ettiğini ortaya koyacağız. Ardından, her ne kadar "ideolojik bağlılıkların" toplumsal ve siyasi süreç ve değişimlerin önünde daimi engeller olarak görülmesi yanılgısına götürebilecek de olsa, bunların Türkiye'de şiddetin sürekli yeniden üretilmesinde belirleyici bir rolü olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne süreceğiz. Makalenin ikinci bölümünde, Kürtlerin siyasi sisteme cevabının büyük ölçüde Türkiye'de devletin doğası ve iktidar ilişkileriyle belirlendiğini fakat aynı zamanda Kürt hareketinin bazı kendine özgü özelliklerinin, onun şiddet içermeyen eylem tarzlarına yönelmesini engellediğini iddia edeceğiz. Son bölümde ise Kürt sorununun bölgesel boyutlarının şiddet başlığına etkilerini inceleyeceğiz. Sonuç bölümünde, şiddeti sona erdirmeyecek olsa bile azaltmanın olmazsa olmaz koşulu olarak, Türk siyasi alanının Kürt aktörleri kapsayarak genişlemesinin zorunlu olduğunu vurgulayacağız.

Bu makalede yapmaya çalışacağımız gibi şiddeti yapılarla ve aktörlerin stratejileriyle açıklamak, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında Kürtlerin yerleşik bulunduğu bölgelere hâkim olan isyanların tarihsel mirasını ve örüntülerini küçümsemek anlamına gelmemektedir. Ancak bu örüntüler, Şerif Mardin'in "yöneten" ile onun "tebaası", "Merkez" ile çevresi arasındaki zımni sözleşme[6] olarak tanımladığı şeyin bir parçasıydı. Bu zımni sözleşme bağlamında, "isyan" yerel oluşumların direnme hakkının ikamesi ve "Merkez" ile "çevre" arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinin bir aracı olarak görülüyordu. Yerel oluşumlarla bu ilişki örüntüsü, Osmanlı döneminde devlet baskısının düşük düzeyde olmasını ve Kürt isyanlarının bastırılmasının ardından "tazminat" ya da bir tür sultani "ödül" verilme olasılığını açıklar.

Bugünkü şiddetin altında yatan yapıları analiz etmeden önce vurgulanması gereken son bir nokta daha var. Cumhuriyet öncesi isyanların ve muhtemelen daha radikal bir şekilde Kemalist dönemdeki (1920'ler ve 1930'lar) isyanların Kürtler arasında bir silahlı mücadele geleneği yaratmış olduğu açıktır. Yine bu isyanlar, ülkedeki Kürt nüfusun kolektif hafızasının oluşumunu güçlü şekilde etkilemiştir. Irak ve İran'daki Kürt isyanları da bu hafızanın oluşumuna ve bir ölçüde de Kürt silahlı gruplarının doğuşuna katkıda bulunmuştur. Ancak, gelenek ve kolektif hafızanın otomatik olarak silahlı

---

5 Örneğin intihar, bombalı intihar saldırısı, güvenlik güçleriyle çatışma vb.

6 Ş. Mardin, *Makalaler*, İstanbul, 4 cilt, 1990-1992.

mücadeleye yol açmadığı da ortadadır. Bunlar, Kürt kültürünün bir parçası ve simgesel evreninin unsurlarıdır. Kendi başına bir şiddete dayalı karşı çıkışı doğurmaktan uzak olan bu unsurlar, zaten başlamış olan çatışma koşullarında harekete geçirilir ve çatışmayı *a posteriori* meşrulaştırmaya yardım eder.[7] Başka çalışmalarda geliştirdiğimiz gibi, gerek şiddeti üreten, gerekse şiddet tarafından üretilen kültür, gelenekler, kolektif hafıza vb., bir ortamın unsurlarıdır ve bu itibarla, şiddete dayalı eylem biçimlerinin altında yatan yapısal unsurların yerine geçmezler.[8]

Daimi bir şiddet kaynağı olarak devlet baskısı

Devletin "resmî doktrini"

İdeolojik bağlılıklar, doktriner ya da güvenliğe dönük tutkular siyasi yapıları doğurabilir mi? Cevap, en azından Türkiye örneğinde, olumlu görünmektedir. Gerçekten de, siyasi çoğulculuğun benimsendiği 1946'dan itibaren Türk siyasi arenasına bakıldığında, Cumhuriyetin "kurucu önderi" Mustafa Kemal'in ve ona atfedilen "kurucu ilkelerin" Türk Anayasası'nda neredeyse "metafizik" bir sisteme ve figüre dönüştürüldüğü görülecektir.[9] Anayasa'da tanımlandığı şekliyle "Atatürkçülük", gerek devlet doktrininin, gerekse Türkiye'deki resmî iktidar "sentaksı"nın merkezindedir. Ordu, tam da bu Anayasa tarafından "iç güvenliğin" koruyucusu olarak tayin edilmektedir. Bu şekilde Kemalizm, daha doğrusu 1960'larda bazı aydınlar tarafından "inşa edildiği" şekliyle neo-Kemalizm, Türk siyasi sistemi üzerinde gerçek bir ideolojik ipotek durumundadır ve ülkedeki Kürt sorununun evrimini belirlemektedir.

Türk siyasi arenası üzerindeki anayasal olarak kurumsallaştırılmış bu "Kemalizm" ipoteği, Ortadoğu'da "Türk Demokrasisi" istisnasını ve paradoksunu, en azından kısmen, açıklamaktadır. Bu "demokrasi" bir yandan, bazı siyasi aktörleri (liberal/muhafazakâr partiler, sosyal demokrat partiler, radikal sağ ve bazı dönemlerde de İslâmcı hareket) "entegre edilmiş muhalefet" olarak meşrulaştırmayı kabul etmekte, ancak bir yandan da "ulusa" ya

---

7 Bask ülkesinde şiddet ile kültür arasındaki ilişkinin zayıflığı ile ilgili olarak, bkz. M. Wieviorka, *E.T.A. et la violence politique au Pays-Basque espagnol*, Cenevre, 1993, s. 8.

8 H. Bozarslan, "Coercition et violence au Kurdistan", H.-L. Kieser (ed.), *Kurdistan und Europa. Einblicke in die kurdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Chronos, Zürich, 1997, s. 57-76; H. Bozarslan ve C. Jolly, "Violences et politique: Turquie, Égypte, Algérie", *Cahiers de l'Orient*, no. 45, 1997, s. 7-22.

9 T. Parla, *Türkiye'de Anayasalar*, İstanbul, 1989; H. Bozarslan, "Political Crisis and Kurdish Issue in Turkey", R. Olson (ed), *The Kurdish Nationalist Movement and Its impact on the Middle East in the 1990's*, Lexington, Kentucky, 1996, s. 135-153.

da onun kurucu unsurlarına[10] yönelik tehdit olarak gördüğü kimi grupları sürekli olarak dışlamaktadır: Kürtler (Türkler dışındaki başlıca dilsel grup), Aleviler (başlıca Sünni olmayan, yani devlet dinine bağlı olmayan grup) ve bazı dönemlerde de İslâmcılar (Türklüğü ve İslâmı kabul etmekle birlikte, devletin ve "entegre edilmiş" siyasi aktörlerin dinsel referansları bir meşrulaştırma aracı olarak tekeline alma hakkına karşı çıkanlar). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu izleyen on yıllarda bu kesimler Devlete ve Ulusa düşman ilan edildi. 1969'dan itibaren, birbirini takip eden iç savaş doktrinleri ("karşı-ayaklanma stratejisi" ya da "düşük yoğunluklu savaş stratejisi" maskesi altında) bu grupları Cumhuriyetin "düşmanları" olarak yeniden tanımladı. "Düzenin" ya da "Kemalist rejimin" veya "tehlike altındaki vatanın" "korunması", baskıyı gerektiriyordu ve ölüm mangaları da dahil olmak üzere bu baskı, toplumun kendi güvenliği ya da toplumsal düzenin "Atatürkçülüğe" uygunluğu için ödemek zorunda olduğu kaçınılmaz bir bedel olarak meşrulaştırıldı.

Doktrinin ötesi: "Kazanç elde etme" olarak çatışma ve iç savaş

Gelgelelim, doktrinlerin kendi başına bir özü ya da maddi varlığı ortaya koyduğu düşünülmemelidir. Dünyanın tümünde doktrinlerin "ilahlaştırılması", bunların "ilahlaştırılmasından" bir şekilde çıkarı olan aktörler bulunmasıyla açıklanabilir. Türkiye de hiçbir şekilde bir istisna oluşturmamaktadır. "Kemalizm" resmî devlet doktrini olmaya devam ediyorsa –ve son birkaç yıldır güçlendiriliyorsa– bunun sebebi onu iktidar ilişkilerindeki konumlarını meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanan belirli aktörlerin varlığında aranmalıdır. "Kemalizmin" –yüksek rütbeli subayların farklı kuşakları tarafından yapılan ardışık yorumlarıyla– kendileri için *asabiye* ya da *ésprit de corps* [grup ruhu – ç.n.] işlevi taşıdığı ordu, bu grupların başlıcasıdır. Aynı zamanda ülkenin önde gelen ekonomik güçlerinden biri olan ordu, siyasi arenanın Anayasa'ya ve "Kemalizme" uygunluğundan da sorumludur. Askerlerin ağırlıkta olduğu seçimle belirlenmeyen bir organ olan Milli Güvenlik Kurulu, hükümetin "öncelikli olarak ele almakla yükümlü olduğu" başat "siyasi doğrultuları" belirler. Anayasa Mahkemesi, Devlet Güvenlik Mahkemeleri, atanmış üst düzey bürokratlar ve Ernest Gellner'in bir yerde "Kemalizmin *uleması*"[11] olarak adlandırdığı üniversite rektörleri ve kimi gazete başyazarları... iktidar yapılanmasının diğer bileşenlerini oluşturur. Bir bölümü aşırı sağ-

10 Bu kurucu unsurlar, Ziya Gökalp'in ortaya koyduğu şekilde "Türkçülük", "İslâmcılık" ve "Batıcılık"tır.

11 E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981.

la kaynaşmış olan bu organ ya da gruplar rejimin meşrulaştırıcı gücü, güvenlik ve/ya da yargı aygıtları olarak geniş ölçekte kullanılmaktadır. "Siyasi aktörler", yani muhafazakâr/liberal partiler ve sosyal demokrat/sol partiler yıllardır, ülkenin karar alma süreçlerinin Milli Güvenlik Kurulu tarafından "tavsiye edilen" politikaları uygulayan ikincil aktörleri durumundadır. Bu askerî-bürokratik "kompleks", Kürt bölgelerinde "Olağanüstü Hal Bölgesi" ve emrinde "Ninja" denilen ve ölüm mangaları olarak da kullanılan 23.000 "Özel Tim" bulunan "Özel Harp Dairesi" gibi kurumlarla güçlendirilmiştir.[12]

Duygusal gücü belirgin "vatanın bütünlüğünü" savunma söylemi, bu iktidar yapılarının Türk-Sünni nüfus arasında belirli bir düzeyde meşruluk bulmalarını mümkün kılmaktadır. Ancak, siyasi alanın denetimi ve bunun bağlı olduğu baskı, sadece "devlet inşası" ya da "ulus inşası" süreçlerine "ulusal kaynakların" sürekli bir seferberliği aracılığıyla hizmet etmez. Yüksek rütbeli subaylara ve sivil bürokratlara sadece simgesel saygınlık ve üstünlük sağlamakla da kalmaz. "Kürt milliyetçiliğine" karşı, aynı zamanda "komünist tehlikeye" karşı ve giderek artan bir şekilde sözde irticaya ya da basitçe gericiliğe karşı "iç" savaş, temel olarak, siyasi arenadaki bir güç grubunun ya da bazı güç gruplarının hâkimiyetlerini dayatmasının bir aracıdır.

Üstelik, siyasi iktidarın kazanılması aynı zamanda ekonomik gücün ya da yeni ağlar inşa etme yeteneğinin kazanılmasıdır... Charles Tilly'nin analizinde yer aldığı gibi, "savaş yapma" konsepti, "kâr etme/ kazanç elde etme" ile yakından ilişkilidir.[13] Türkiye örneği, Tilly'nin analizinin 20. yüzyılın sonunda pek çok savaş durumu bağlamında ne kadar doğru olduğu çıplak gerçeğini göstermektedir: Gerçekten de Türkiye'de siyasi ağlar ve askerî hizipler şiddet yoluyla ve şiddet üzerinden, milliyetçi bir sembolizmi kullanmalarını ve iktidar yapılanmaları içindeki konumlarını meşrulaştırmalarını mümkün kılan ardışık karşı-ayaklanma teorileri ya da "düşük yoğunluklu savaş" doktrinleri üzerinden şekillenmekte ve yeniden üretilmektedir. 1980'lerde ve 1990'larda ortaya çıkan "Üniformalı Çeteler"in analizi, savaş oyununun doğurduğu milyarlarca doların bu ağ oluşturma ve güçlendirme süreçlerinde belirleyici bir rol oynadığını ve böylece ülkedeki neredeyse bütün iktidar ilişkilerini militarize ettiğini göstermektedir.[14] Ekonomik ve siyasi açıdan felakete yol açan bu politikalar Türkiye'de 1990'larda, büyük oranda söz konusu ağların bir kısmına ekonomik avantaj sağlayan ve onları ülke güvenli-

---

12 H. Bozarslan, "Ethnicity, solidarity networks and violence in Contemporary Turkey", *Occasional papers of The Emirates Center for Strategic Studies and Research*, 1999; V. Özdemir, *TBMM Susurluk Araştırma Komisyonu İfade Tutanakları,* İstanbul, 1997; V. Özdemir, *TBMM Tutanakları. Susurluk Belgeleri, TBMM Komisyon Raporu'na Muhalefet Şerhleri ile Birlikte*, İstanbul, 1997.

13 Ch. Tilly, "War making and State Making as Organised crime", P. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol (ed), *Bringing the State Back in*, Cambridge, 1985, s. 169-191.

14 Bozarslan, *Ethnicity, solidarity networks and violence in Contemporary Turkey*, op. cit.

ğinin zorunlu bedeli olarak meşrulaştıran tek politika olmaları nedeniyle benimsenmiştir. Bu yıllarda ordu ve polis hizipleri arasında ekonomik kaynaklar, yani uyuşturucu kaçakçılığı ve kara para için rekabet, kan davası ve Mafya tarzı sosyal örgütlenmeler de dahil olmak üzere "özelleştirilmiş" şiddet biçimlerinin[15] de doğmasına yol açtı. Şiddetin bu biçimleri kendilerini resmî koruma sağlayan iktidar yapılanmalarında ifade edebildiler. Devlet güçleri "özelleştirilmiş şiddetin" aktörlerini Kürt bölgelerinde ölüm mangaları olarak kullandı. Bu aktörler de bunun karşılığında devleti kendileri için koruma kalkanı olarak kullandılar.

Tarihsel süreçler: Rejim ve "düşmanları"

Bu iktidar yapılanmaları ve bunların Kemalizm ve "güvenlik" etiketi altında meşrulaştırılmaları, Türkiye'de Kürt sorunuyla ilişkili şiddeti büyük ölçüde açıklamaktadır. Fakat bu olgu, ancak Kürt sorununun evrimi daha geniş bir tarihsel perspektife oturtulduğunda anlaşılabilecek başka boyutlara da sahiptir.

Bu perspektifte, makalenin başında açıkladığımız gibi Osmanlılar tarafından yöneticilerle "tebaası" arasındaki zımni sözleşmenin bir parçası olarak kabul edilen tarihsel isyan örüntülerini dışarıda bırakacağız. Ne var ki burada, Kürtlerin hâkim Müslüman çoğunluğun bir parçası olma anlamında Osmanlı döneminde Sultan'ın "ayrıcalıklı" tebaası arasında olduğunu açıklamak zorunlu görünmektedir. Bu nedenle, Kürtler gayrimüslim azınlıklar tarafından merkezin fiili uzantısı olarak görülmekteydi. Bu özgün durum, Kürt milliyetçiliğinin geç doğumunu ve 1914-1923 yıllarında Kürtlerle devlet arasındaki anti-Ermeni ittifakı büyük ölçüde açıklar.

Ancak bu statü, 1923'te Cumhuriyetin kurulması ve 1925'te "Tek Parti Rejiminin" tesisi sonrasında dramatik bir şekilde değişmiştir. Radikal şekilde dönüşmüş bir siyasi çerçevede "yeni rejim" Türkiye'yi bir ulus-devlete dönüştürmeyi hedeflemiş ve dolayısıyla azınlıkları, "ulusal" bir dil dayatma ve tek tip bir kültür yaratma yoluyla ülkeyi homojenleştirme projesi önünde bir engel saymıştır. Eskiden hâkim Müslüman çoğunluğun bir parçası olan Kürtler ise artık, kendilerine bazı haklar sağlayacak hukuki bir statü kazanmaksızın, bir azınlık haline getirilmiştir.[16] Kürtlerin statüsündeki gerilemenin ikinci sonucu ise, genç Kemalist rejimin Kürdistan'ın toplumsal örgüt-

15 Bu kavramla ilgili olarak, bkz. M. Wieviorka, "Le nouveau paradigme de la violence", *Cultures et Conflits*, no. 27-28, 1997.

16 Eski dinsel azınlıkların durumuyla karşılaştırıldığında, "hukuki statünün" bulunmaması Kürtler açısından daha da olumsuz bir durumdu, bkz. H. Bozarslan: "Kurds: States, Marginality and Security", S. Nolutshungu (ed), *Margins of Insecurity. The International Security of Minorities*, Rochester, 1996, s. 99-130.

lenmesini kendi "ulusal egemenliği" önünde bir engel olarak görmesi, dolayısıyla bunu besleyen aşiretleri ve tarikatları çözmeyi hedeflemesi olmuştur.

Bu önlemler, geçmişte alışkın olunanın tersine, devletin merkez ile çevre arasında yazılı olmayan sözleşmenin bir parçası olarak yönetmediği (ve devletin verili doktriner ilkeleri gereği yönetemeyeceği) bir dizi isyana neden olmuştur. "İsyan" hatta "karşı çıkma" artık "Ulusa" "ihanet"[17] olarak görülmektedir ve Kemalistlerin tanımladığı şekliyle "ülkü uğruna savaş" ya da bir "iç kurtuluş savaşı"[18] değilse bile, ağır bir askerî cevabı gerektirmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan yetmiş küsur yıl sonra ve Kürt isyanlarının acımasızca bastırılmış olmasına rağmen, Kemalist seçkinlerin yukarıdan aşağıya yönetilen "homojen" bir ulus-devlet inşa etme projelerinin başarısızlığa uğradığı kabul edilmelidir. Aslında tam tersi olmuştur: Kentleşmenin ve 1960'lı ve 1970'li yılların toplumsal hareketlerinin ardından yeni bir Kürt siyasi, toplumsal ve kültürel alanı doğmuş ve kendini ülkenin başlıca bileşenlerinden biri olarak hızla dayatmıştır. 1990'lar Türkiyesi'nde Kürtlerin çoğunluğu "Kürtlüklerini" kimliklerinin ayırt edici unsuru olarak tanımlamakta ve yapılan anketlerin de doğruladığı gibi, farklı bir gruba ait oldukları Türklerin çoğunluğu tarafından da kabul edilmektedir. Ancak, bu toplumsal gerçekliğe anayasanın, resmî söylemin ve merkezî iktidarın cevabı değişmemiştir: Kürtler hâlâ bir grup olarak tanınmamakta ya da basitçe Türk olarak tanımlanmaktadır. Devletin 1990'lı yıllarda verdiği başlıca taviz, P. Andrews'in araştırmalarını[19] izleyerek –ve son derece gayri resmî şekilde– Kürtleri ülke nüfusunu oluşturduğu varsayılan 47 etnik gruptan biri olarak kabul etmek olmuştur. Kürtlerle birlikte tüm bu grupların Türklüğü, etnik anlamda değil, fakat artık "etnik-üstü" kültürel ve siyasal bir Türk kimliğini kabul etmeleri gerekmekteydi. Başka bir deyişle, devlet doktrininin bu yeni formülasyonunda Kürtlere, bir kez daha, Kürt milliyetçiliğinin ve daha genel olarak Türkiye'deki "Kürt alanının" öteden beri reddettiği şey öneriliyordu. Devletin kurucu ilkelerini –ve devletin "bahşettiği" bu "tavizi"– sorgulamak, başlı başına ihanet ve "ayrılıkçılık"[20] sayılıyor ve hukuki müeyyidelere bağlanıyordu.

---

17 Gh. Salamé bunu devletler için şöyle özetler: "İtiraz etmek 'ayrılmak' demektir, ayrılmak, ihanet demektir". Gh. Salamé, "Où sont donc les démocrates", Gh. Salamé (ed.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* içinde, Paris, 1994, s. 23.

18 1925 Şeyh Sait isyanı hakkında Atatürk, aktaran, T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul, 1952, s. 169, Dersim isyanının (1936-1938) bastırılması ile ilgili belgeler, aktaran F. Bulut, *Belgelerle Dersim Raporları*, İstanbul, 1991, s. 233.

19 P. Andrews (ed.), *Ethnic Groups in Turkey*, Wiesbaden, 1989. Andrews elbette Türk yetkililerinin ya da siyasetçilerinin kitabını ne şekilde kullandığından sorumlu değildir.

20 1994'te Kürt milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasını talep eden Meclis komisyonunun başkanı Coşkun Kırca'nın dile getirdiği suçlamalardan biri de, Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene" şiarını kabul etmemeleriydi. 2 ve 3 Mart tarihli (M. Kalemli başkanlığındaki) TBMM oturumlarının tutanaklarına bakınız.

Baskı

Başka bir ifadeyle Türkiye, siyasi, toplumsal ve kültürel olarak son derece güçlenmiş bir "Kürt realitesi" ile tek uluslu ve tek dilli devlet[21] olarak anlaşılan anakronik bir "üniter devlet" doktriniyle baş etmeye çalışmaktadır. Yeniden hayat bulan Kürt milliyetçi hareketinin onlarca yıldır kanıtladığı gibi, Kürtleri "Türk olduklarına" "ikna" etmeye yönelik "resmî doktrin" ve bununla bağlantılı ideolojik ve eğitimsel kampanyalar iflas etmiş, devlete "etkin çatışmayı" (ya da başka bir büyük çatışmayı) kontrol altına almanın klasik yöntemlerini benimsemekten başka yol kalmamıştır. Bu yöntemlerden ilki "kaynak tahsisi"dir. Bütünüyle silahlandırılmış özerk aşiret yapıları olarak sayıları 100.000'i bulan "köy korucuları" ile bir "en çok kayırılan" Kürt kategorisi yaratmayı ve bu kesimi baskıcı devlet politikalarının uygulanmasına dahil etmeyi hedeflemektedir. İkinci yöntem ise şiddet ve bunun köyleri ve kasabaları yıkmak ve Kürt aydınlarını topluca katletmek gibi uç biçimleridir.

Devlet açısından bakıldığında, her iki araç da kullanışlıdır, fakat aynı zamanda kimi durumlarda tehlikelidir: Örneğin, "kaynak tahsisinden" faydalanan "köy korucuları", ayrıcalıklarını sadece savaş sayesinde koruyabilirler. Devleti, eğer "terk edilecek" olurlarsa, "başka bir efendiye hizmet etmekle" açıkça tehdit etmektedirler.[22] Dolayısıyla, sadakatleri ancak savaş üzerinden, yani bir Kürt askerî hasmın varlığı üzerinden kazanılabilir. İkinci yönteme, "baskı"ya gelince, açıktır ki devletin "Kürt tehdidi"ne onun "köklerine", "başına" ya da "simgelerine" ("Kürt bayrağına" ve onun renklerine, "Kürt milli marşına", Kürt tarihyazımına, Şeyh Sait ya da Seyit Rıza gibi "Kürt şehitleri" benzeri simgelere, kolektif hafızanın diğer unsurlarına) saldırarak "göğüs germesini" mümkün kılmaktadır. Ancak, kültürel hakların ve simgesel kaynakların bir grubun sahip olduğu meşru kaynaklar olarak tanınmaması ve ayrı bir idari statünün reddi, buna cevap olarak, ekonomik olarak marjinalleşmiş kentli gençlik gibi bazı nüfus kesimleri arasında şiddetli bir karşılığı kışkırtmaktadır. Gerçekten de ne Türkiye'nin, ne Türkiye Kürdistanı'nın sosyoloji dışı alanlar olmadığı kabul edilmelidir. Dolayısıyla, Kürt siyasi ve toplumsal alanının Türk siyasi arenasına özgünlüğü kabul edilerek entegre edilmesi talepleri iktidar tarafından ne kadar reddedilirse, bu alanın aktörleri yasadışı eylem biçimlerine, yani şiddete o kadar itilmiş olacaktır. PKK şiddeti ve bunun Kürt nüfusun bazı kesimleri arasındaki popülerliği büyük ölçüde devlet baskısının, yasal bir muhalefet yürütmenin imkânsız olmasının ve "başka yol yok" duygusunun bir ürünüdür.

---

21 *A.g.e.*

22 Kamil Atak, "Silahı Kim Verirse Ona Hizmet Ederiz", *Hürriyet*, 17 Aralık 1996. Atak radikal sağcı MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) üyesi, korucubaşı ve Cizre belediye başkanıdır.

Bu unsurlar, "Türk demokrasisinin" yukarıda sözünü ettiğimiz paradoksuna tekrar dönmemizi mümkün kılar: "Türk demokrasisi" kimi siyasi aktörleri entegre edebilmekte ve zaman zaman bir dışlama sistemi olarak çalışmakta, böylece diğer birçok Ortadoğu ülkesine nazaran daha fazla siyasi ve sivil şiddet üretmektedir. Her ne kadar Kürt sorunu son 15 yıldır Türkiye'de şiddetin başlıca kaynağı olmuş ise de, bunun hiçbir şekilde tek kaynak olmadığı da eklenmelidir (radikal sağ ile radikal sol arasındaki çatışmayla bağlantılı siyasi şiddet; Alevi sorunuyla ilişkili mezhepçi, giderek daha "etnikleşen" şiddet ve bir olasılık olarak İslâmi şiddet de unutulmamalıdır).

Dolayısıyla, bazı yaygın görüşlerin tersine, şiddetin etnik farklılaşmanın ya da hatta milliyetçi iddiaların veya "terörist eylemlerin" otomatik bir sonucu olmadığı ileri sürülebilir. Şiddet, iktidar ilişkilerinin, ulusal ve siyasi tahakküm ve tabiiyet mekanizmalarını şiddet dışında başka bir yoldan sorgulamanın imkânsızlığının bir sonucudur.

Kürt hareketinin yapıları

Kürt hareketinin yüz yüze olduğu engeller de Türkiye'de Kürt sorununa hâkim olan şiddetin yapısal nedenleri arasında sayılmalıdır. Bu engeller arasında şüphesiz Türkiye'de ve Ortadoğu'nun başka yerlerindeki modern Kürt hareketlerinin kökenleri de bulunmaktadır. 1970'li yıllarda ortaya çıkan bu hareketler, kısmen Kürt milliyetçiliğinin yeniden canlanması olarak, kısmen de Ortadoğu –yani Türk– radikal sol hareketlerinin ardından ve onların bir parçası olarak doğmuştur. Bu hareketler, sol düşüncenin kendisinden çok, radikal solun simgelerinden etkilenmiş, hatta zihniyet olarak bağlanmıştır. Doğuşlarından itibaren, "Parti disiplini", "önderlik", "silahlı mücadele", "devrimci adalet ve şiddet" gibi fikirlerle aşılanmışlardır. Bu tür fikirlerin Kürt hareketleri üzerinde bu kadar etkili olmalarının nedenlerinden biri, bunların fiilen Ortadoğu iktidar kültürünün vokabülerine ait olmasıdır. Başta İran istisnası dışında, devletlerin söylemleri ve ders kitapları yukarıda sayılan fikirleri geniş ölçüde yaymaktadır.

Kürt hareketlerinin Ortadoğu'da mevcut devlet modelinin takipçisi olarak doğduğu kolayca anlaşılabilmektedir. Devlete yanıt vermek, bu hareketlere göre onun iktidar simgelerini Kürtleştirerek yeniden üretmek; bir Kürt "önderi", Kürt "bayrağı", Kürt "ulusal hedefi" yaratarak bunların Türk ya da Iraklı muadillerine karşı çıkmak anlamına geliyordu. "Devletlerden" bu "öğrenme süreçlerinin" sonucu olarak, bu simgeler sonunda sadece birer simgeden daha fazla anlam kazanmaya başladı ve sonraki on yıllarda iç bütünleşmenin ve grup inşasının unsurları haline geldi.

Otoriter rejimler genellikle otoriter muhalefetlerin doğmasına yol açar.

Tarihi iç kavgalarla, "tasfiyeler", "iç düşmanlar", "Önder kültleri" ile dolu Kürt hareketleri de bunun dışında değildir. Kürt hareketlerinin söylemlerini değiştirmeksizin ve iç yapılarını hiçbir şekilde demokratikleştirmeksizin 1980'lerin ve 1990'ların değişen dünyasında ayakta kalmayı –devletler Kürt sorunuyla uğraştığına göre– nasıl başardıklarının açıklaması bu köken özelliklerinde aranmalıdır. Yine bu köken, Kürt siyasi arenası içinde kendi meşruluklarını sağlamak, üyeleri arasında bir askerî disiplin kurarak kendini idame ettirmek, askerî seferberlik ve sivil nüfusun örgüte katılımını "dayatmak" yoluyla Kürt "ulusallığını" inşa etmek için neden şiddete dayalı karşı çıkış yöntemlerini kullandıklarını da açıklar. Bir silahlı Kürt hareketi, devleti tanımlayan temel egemenlik sembollerini sahiplenmeye çalışarak, genellikle bir devlet embriyonu gibi davranır.

Örneğin PKK'nin diğer Kürt hareketlerine göre çok daha sert araçlarla devlete karşı savaşırken, kendini Türkiye'de Kürtlerin önderi olarak dayatmaya çalıştığı açıktır. Bu amaca ulaşabilmek için, "Yüce Önder" kültünü tabuya, şehitliği ve "arındırıcı" şiddeti ritüele kendinden önceki diğer Kürt örgütlerinden daha fazla dönüştürmüştür. Bu pratiklerin örgütün "kurumsallaşmasının"[23] ve Kürt nüfus üzerinde denetimini kurmasının aracı olduğu da açıktır. Dolayısıyla, Kürt aktörler açısından savaş, yalnızca devlete verilmesi gerektiği düşünülen cevap olmadığı gibi, sadece Kürt milliyetçiliği ve onun öncülleri tarafından meşrulaştırılan bir politika da değildir; aynı zamanda, Kürt toplumunu da yapılandırmakta, Kürt hareketi ve Kürt toplumu içindeki iktidar yapılanmalarını üretmektedir. Kaynak tahsisi, kariyer, toplumsal ve siyasi ikbal, hiyerarşi mekanizmaları üzerinden, siyasi kültürünün kökleri silahlı mücadelede yatan ve geleceği büyük ölçüde buna bağlı yeni seçkinler yaratır.

Şiddeti üreten bir diğer unsur ise şudur ki, örgütün kendini bir devlet embriyonu olarak görmesi, onun devletinkine benzer kuvvetlerle yüz yüze olması anlamına gelir. Örneğin, devletin "merkezîliği", yani tüm ülkeyi merkezî bir iktidar yoluyla kontrol etme iddiası ve beklentisi gibi, Kürt hareketinin "merkezîliğine" de merkezkaç güçler, farklı aidiyetler (dilsel ya da mezhepsel bağlılık, aşiret bağları devletle Kürt nüfusunun belirli bir kesimi, modern dayanışma ağları, yerel "komutanlar" tarafından yönetilen gruplar arasında bir ittifaka yol açabilmektedir) karşı koymaktadır.

Bu merkezkaç unsurların Kürdistan'da şiddetin genel yayılımı –sivil şahısların öldürülmesi, aşiretler arasındaki kan davalarının yeniden canlanması, siyasi ve askerî aygıt bünyesinde yeni dayanışma ağlarının ortaya çıkması vb.– üzerindeki etkilerini derinlemesine irdelemek bu yazının kapsamını aşacaktır. Yine de, tek bir örnek, merkezî bir örgütün "şiddet sahası" üze-

23 Ch. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, McGraw-Hill Companies, New York, 1978, s. 201.

rindeki kontrolünün sınırlarını göstermeye yetecektir: 1993'te PKK başkanı A. Öcalan tarafından tek taraflı olarak ilan edilen ateşkes döneminin sonunu getiren, silahsız Türk askerlerini öldürme eyleminin kararının, partinin önderliği tarafından değil, yerel komutanlarından olan Şemdin Sakık tarafından alınmış olması. Bu karar, PKK'nin iç çatışmalarıyla doğrudan bağlantılıydı. Bu örnek, şiddete dayalı karşı çıkış sürecinin gündemden ve siyasi ve/ya da askerî önderliğin iradesinden nasıl bağımsızlaşabileceğini göstermektedir. Bu örneğin de kanıtladığı gibi, şiddetin "yeniden üretimi" aynı zamanda Kürt siyasi arenasındaki iç çatışmaları "yönetme" ya da kendini bu arenaya dayatma aracıdır da.

Ne var ki, Kürt hareketinin evrimini sadece onun düşünsel ya da örgütsel kökenlerine, devletle paylaştığı ya da ondan miras aldığı siyasi kültüre, toplumsal kısıtlarına ya da iç iktidar ilişkilerine bakarak anlamak zor olacaktır. Gerçekten de, belirtmiş olduğumuz gibi, Kürt radikalizmi büyük ölçüde devlet baskısının bir ürünüydü ve hâlâ da öyledir. Devlet baskısı ve Kürtlerin şiddete dayalı tepkisi, siyaset yapmanın ve siyasi alanı kontrol etmenin birbirini bütünleyen unsurlarıdır ve birlikte bir kolektif hafızayı şekillendirmektedirler. Tüm bu yönleriyle, Kürt çatışmasını yapılandırmakta ve kodlamakta, devletlerin ve Kürt aktörlerin eylem tarzlarını oluşturmaktadırlar.[24] Kürtler ve devletler arasındaki ve bazı örneklerde de, Türkiye'deki topluluklar arası ilişkilerde gözlemlediğimiz gibi, Kürtler ve diğer gruplar arasındaki ilişki örüntülerini büyük ölçüde belirlemektedirler.

Diğer birçok radikalizmler gibi Kürt radikalizmi de pragmatizmin mutlak karşıtı olarak sunulamaz. Siyasi pragmatizm gibi radikalizm de "öz" ile açıklanabilen ontolojik kategoriler değildir; toplumsal ve siyasi koşulların sonucudur ve aktörlerin yüz yüze olduğu siyasi süreçler, uzlaşmalar ve çatışmalar tarafından belirlenir. Aktörler, Pierre Bourdieu sosyolojisinin dış ve iç "alan etkileri" (*effets du champ*) ile "alan"ın kabul edilmesi adını verdiği kısıtlara tabidir. Değinmiş olduğumuz gibi, Kürt siyasi arenası hiçbir şekilde sosyoloji dışı bir alan değildir. Karşılık olarak bazı simgesel ve siyasi avantajlar elde etmeden taviz vermeye hazır bir aktörün pragmatik tutumu, alanın farklı bileşenleri tarafından ihanet olarak görülecektir. Bu tür tavizler vermek, bunu kabul eden aktörler pahasına yeni radikalizm ve şiddet belirsizliğine yol açmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Kürt hareketinin karşılık olarak somut tavizler almaksızın radikalizmden pragmatizme yönelmesi halinde taban kaybedeceği korkusu, hiçbir şekilde varsayımsal değildir. Bu durum, Kürt hareketinin pragmatik çözümler tasarlama ve geliştirmedeki, şiddete dayalı eylem biçimlerinin yerine sivil direni-

---

24 Burada kullandığım yapılandırma kavramı ile ilgili olarak, bkz. V. Jabri, *Discourse on Violence. Conflict Analysis Reconsidered*, Manchester, 1996.

şi geçirmedeki başarısızlığını en azından kısmen açıklamaktadır. Yine, HEP/DEP ve HADEP ya da diğer legal Kürt siyasi partileri içinde yer alan Kürt siyasetçilerin sınırlarını da ortaya koymaktadır. "Taviz veren" bir PKK, aynı kısıtlarla karşılaşma riskiyle yüz yüzedir. Gerçekten de, 1980'li ve 1990'lı yıllarda Kürt hareketinin temel unsuru olan taban radikalizmi, devlet politikasında köklü bir değişiklik yaşanmadıkça, şiddetin yeniden üretiminde belirleyici bir faktör olmaya devam edecektir.

Bölgesel şiddet faktörleri

Araştırmacıların göz önünde bulundurmaları gereken son unsur, bölgesel koşullarla bağlantılıdır. Gerçekten de, Türkiye'de Kürt sorununun evrimi sadece iç politika tarafından belirlenmemiş, aynı zamanda bir Ortadoğu sorunu olarak Kürt sorununun bölgesel karakteri tarafından, İran, Suriye ve Irak iç ve dış politikaları tarafından ve bu devletler arasındaki bölgesel gerilimler tarafından da belirlenmiştir. Bu ülkelerin her birinde Kürt sorununun niteliğini ya da bölgesel bir sorun olarak Kürt sorununa yönelik politikalarını analiz etmek bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Ancak, şiddet başlığında derin bir etkisi olan tarihsel bir gerçeği akıldan çıkarmamak gerekir. Türkiye ile birlikte bu saydığımız ülkeler, 1920'lerden neredeyse 1970'lerin sonuna kadar, Kürt hareketlerine karşı ortak bir baskı uygulamayı tercih etmiştir. Başka bir deyişle, iç baskıyı bölgesel düzeyde Kürt hareketine karşı ortak bir baskıyla birleştirmişlerdir.[25] Ancak, son yirmi yıldır, İran devriminin ve İran-Irak savaşının, Suriye-Türkiye ve Suriye-Irak gerilimlerinin sonucu olarak, söz konusu devletler bu politikayı terk etmiştir: Bir yandan Kürt sorununu ülke içinde baskı yoluyla kontrol altında tutmaya devam ederken, bir yandan da bölgesel düzeyde Kürt hareketini komşu devletlere karşı kullanmayı tercih etmektedirler.

"Devletlerin ortak güvenliği" politikasından açık (İran-Irak Savaşı gibi) ya da örtük (Türkiye-Suriye, Irak-Suriye gerilimleri gibi) çatışma durumuna geçiş, dört ülkede de Kürt hareketleri için hem handikap oluşturmakta, hem de önemli avantajlar sağlamaktadır. Handikap oluşturmaktadır, çünkü farklı bölge güçleri tarafından kullanılmakla suçlanmakta, başarılarını ve bölgesel hareket alanlarını kendi gerçek toplumsal güçlerinden ve kendi başarılarından çok bölgesel güç dengelerine borçlu hale gelmektedirler. Bunun sonucunda, son yirmi yılın Kürt tarihinin gösterdiği gibi, diğer ülkelerdeki Kürt hareketleriyle "paralı askerler" olarak savaşmak durumunda kalabilmektedirler. Ancak bu durumun sağladığı avantajlar da unutulmamalıdır, zira

25 İran'ın 1970'lerin ilk yıllarında Barzani isyanına desteği, bu "statüko"yu savunma politikasının bir istisnasıdır.

Kürt hareketlerinin kalıcılığı artık bölge devletleriyle kurdukları ittifaklara dayanmaktadır. Kürt silahlı mücadelelerinin Barzani ayaklanması (1961-1975) hariç tutulduğunda yoğun fakat kısa ömürlü olduğu geçmiş ile karşılaştırıldığında, son yirmi yılın Kürt hareketlerinin kalıcı ve güçlü hareketler olarak gözükmesinin nedeni de budur.

Türkiye Kürdistanı'nda da durum budur. 1920'li ve 1930'lu yıllardaki Kürt silahlı mücadelelerinin en uzunu sadece üç yıl sürmüşken, PKK 15 yıldır devam eden bir gerilla savaşına önderlik edebilen bir örgüt olmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi, iç nedenler (yani baskı ve şiddet döngüsü) bu kalıcılığın başlıca nedenidir: PKK tarafından sergilenen şiddetin pek çok Kürt genci tarafından kendi intikam duygularına cevap veren bir politika olarak görüldüğü ve onlardan aldığı destek sayesinde PKK'nin Türkiye Kürdistanı'nın siyasi gündemini belirleyebildiği, en azından 1993 yılına kadar, görmezden gelinemeyecek bir gerçektir. Ne var ki bölgesel ittifaklar, bölgesel olarak elde edilen kaynakların Kürt ve Türk siyasi arenasında kullanılan kaynaklara dönüştürülmesi, örgüte lojistik ve mali destek yaratarak ve önderliğinin korunmasını sağlayarak, PKK'nin başarısının bir diğer kilit unsurunu oluşturmaktadır. Öcalan'ın örgütünü Irak KDP ile kendi adına olmaktan çok bölge güçleri adına ağır bir kardeş kavgasına girdiği Irak Kürdistanı'nda bu çıkmaza sürükleyen açıktır ki bu bölgesel ittifaklardır. Öte yandan bu ittifaklar, PKK'nin bir örgüt olarak sürekliliğini sağlamasını mümkün kılarak, kendini Türkiye'deki Kürt siyasi arenasının başlıca aktörü olarak dayatmasını kolaylaştırmıştır.

Sonuçlar

Bu makalede Kürdistan'ın Türkiye parçasındaki şiddeti anlamanın bazı unsurlarını sergilemeye çalıştık. Bu olguyu daha kapsayıcı bir şekilde resmedebilmek için –psikolojik ve toplumsal ortam, "kuşaklar arası çatışma", ekonomik rekabet, yerel dinamikler, "savaş ekonomisi" gibi– başka kriterlerin de göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır. Yine, başka herhangi bir yerde olduğu gibi Kürt siyasi arenasında da şiddet kavramı, şiddet içeren tutumların gözlemlendiği her duruma uygulanabilecek jenerik bir kavram değildir. Bu nedenle, şiddetin alabileceği farklı biçimleri ya da taşıyabileceği farklı maksatları anlamak için Tilly'nin "repertuvar" kavramına başvurmak kaçınılmazdır.

İleride yapılacak araştırmaların bu olguyu daha iyi anlamamızı mümkün kılacağına inanmayı sürdürmekle birlikte, şiddetin asıl nedeni –neden doğduğu ve kendini nasıl yeniden ürettiği değil, nasıl bu kadar ezici bir hâkimiyet, hatta popülerlik kazandığı– bize göre Türk siyasi sisteminin darlığında,

kimliklerin ve simgesel kaynakların meşru kaynaklar olarak tanınmamasında, devletin bunları toplumun bütünü adına tekelleştirmekte ısrar etmesinde ve merkezî iktidarın baskı yoluyla "kriz yönetiminde" aranmalıdır.

Şüphesiz şiddet, Kürt ve Türk siyasi arenalarında öngörülebilir gelecekte belirleyici faktör olmaya devam edecektir. Ancak bu hiçbir şekilde kader değildir. Kürt partilerinin Türk siyasi hayatının tamamen meşru partileri olarak legalleşmesi ve Kürtlüğün (devlet tarafından dayatılan Türklüğe sadakatin tersine) meşru bir müttefik olarak tanınması, şiddete dayalı eylem tarzlarından barışçıl tarzlara geçişi mümkün kılan ilk adımlar olacaktır.

Son Kürt Eşkıyaları: Kürt Meselesinde "Adi" Şiddetin Olağanüstülüğü, Siyasallığı ve Yasa Yapıcı Mirası*

Ahmet Özcan

Modern Türkiye'nin Kürt meselesinin tarihi, erken Cumhuriyet dönemi gerçekleşen –Koçgiri, Şeyh Said ve Dersim başta olmak üzere– çeşitli Kürt ayaklanmaları ile başlar. Bu ayaklanmaların mümkün olan en sert şekilde bastırılmasından 1970'lerin sonunda DDKO ile başlayıp PKK tekeli ile sonuçlanacak örgütlü Kürt hareketlerinin doğuşuna kadar, Türkiye'nin Kürt nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerde sanki bir sessizlik ve hareketsizlik dönemi yaşanmıştır. Diğer bir deyişle, 1950'lerde kitlesel bir olgu olarak yeniden ortaya çıkan, 1960'larda doruğuna ulaşan ve 1970'lerin sonunda örgütlü Kürt hareketlerinin ortaya çıkmasıyla adeta birdenbire yok alan son Kürt eşkıyalığı, Türk ulus-devlet kurma projesinde sahip olduğu birincil konum, bölgeyi dönüştüren iktidar ilişkilerinde oynadığı merkezî rol ve kendisinden sonra gelen örgütlü hareketlere miras bıraktığı yasa yapıcı şiddetin anlamına rağmen, Kürt meselesi üzerine olan mevcut literatür ve tartışmalarda yer bulmaz. Son Kürt eşkıyalarının "adi" suçlarının hangi anlamda olağanüstü ve siyasal olduğu sorusu üzerinden bu çalışma, yalnızca Kürt meselesinin modern tarihindeki görmezden gelinen bu otuz yıllık boşluğu doldurmayı değil, ama aynı zamanda Kürt meselesinin yasa koruyucu ve yasa yapıcı şiddetlerin çatışması üzerinden nasıl belirlendiğini de gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmanın ulaştığı sonuç, iki temel boyuttan oluşmaktadır:

(*) Bu çalışma, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde yazmakta olduğum "Son Kürt Eşkıyaları, Göçerler ve Merkezileşme" adlı doktora tezimin bir parçası ve ürünüdür; dolayısıyla, bu makale için, doktora tez danışmanım Zeynep Ç. Gambetti'ye teşekkür ederim. Metin analizine dayanan bu çalışma dışında, eşkıyalık üzerine mevcut literatürün eleştirel bir teorik okuması için, bkz. (Özcan, 2013).

Bir yandan, devletin siyasal seçkinleri için, eşkıyalığı bizzat doğuran Kürt göçebeliği (nam-ı değer Göçerler) Türk ulus-devlet kurma projesi önündeki birincil engel olarak algılanmıştır. Şakiliğe karşı alınan önlemler üzerinden devletin yasa koruyucu şiddeti, "gerici Osmanlı toplumunun son kalıntıları" olarak göçebe Kürt topluluklarını tasfiye etmeye yönelmiştir. Merkezî yönetimin her türlü düzenlemesine direnen doğal örgütlenmesi ve Êzidîlik, kaçakçılık ve namus cinayeti başta olmak üzere ulus-devlet kurma projesi açısından marjinal özellikler barından sosyal yapısıyla Göçerler, eşkıya olmalarına gerek kalmadan, kendiliğinden birer sosyal isyancı kimliğine bürünmüştür. Ancak, merkezî yönetimin Kürt göçebeliğini ortadan kaldırma süreci, bölgenin feodal yapısının tasfiyesi anlamına gelmemiş, tam tersine, Göçerlerin yerini kimliksel olarak asimilasyona razı olan büyük toprak ağalığı almaya başlamıştır.

Diğer yandan, eşkıyalığın popüler kültür üzerinden dönüştürülen romantik imajının tersine, yerel Kürt köylülerinin toplumsal hafızasında ağa düzenine karşı mücadele eden bir eşkıya imajı yoktur. Hiçbir şekilde mutlak bir hâkimiyete sahip olmayan küçük bir ağanın idare ettiği Göçerler için, söz konusu eşkıyalardan birkaçının "sosyal isyancı" kimliğine bürünmesi, "koca devlete kafa tutan" imajlarından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Kürt köylülerinin gözünde eşkıya imajı, bütün devlet yapısını ve onun karşı konulamaz gücünü alaya almasıyla öne çıkar. İşte, devletin bölgeye nüfuz etmesi ve onu kendisi açısından "güvenlikleştirmesi" için bir bahane olarak kullanılan son Kürt eşkıyalığı, "adi" şiddetinin yasa yapıcı bu yönüyle Türk ulus-devlet kurma projesi önünde gerçek bir engel olarak belirmiştir. Tam da bu nedenle, Kürt dağlarının yeni efendileri olacak örgütlü hareketler, eşkıyanın bu yasa yapıcı şiddetine sarılacak, onların imajını miras alacaktır ve de devlet, yasa koruyucu şiddetinin karşısındaki bu yeni tehdidi, başka bir isimle ("terörist") adlandırma ihtiyacını 1990'ların sonunda küresel anlamda "düşman"a verilen sıfatın değişmesine kadar duymayacaktır.

Ulusal yazılı basında eşkıyalık olaylarının arz-ı endamı

Anadolu dağlarında yüzyıllardır süregelen eşkıyalığın fiili hükmü, merkezî Cumhuriyet hükümetinin yerleşmesiyle ünlü zeybek geleneğini üretmiş olan Ege Bölgesi de dahil olmak üzere, ülkenin bütün bölgelerinde tarih sahnesinden silinip giderken varlığını hep koruduğu Türkiye'nin Kürt bölgelerinde, 1950'lerle birlikte, son kez, kitlesel bir olgu olarak yeniden doğdu. 1950 ile 1980 yılları arası dönemde yayımlanan ulusal günlük gazetelerin "şaki", "eşkıya" anahtar kelimeleri üzerinden yapılan bir metin analizi, eşkı-

yalığın Türkiye'nin Kürt bölgelerindeki bu durdurulamaz yükselişini gözler önüne sermeye yeterlidir.[1]

1950'lerden itibaren yayımlanan günlük gazetelerin aşağıda derlenen manşet ve haberleri, modern Türkiye'nin Doğu vilayetlerinde kadim bir mesleğin yeniden doğuşunu ifşa ederek dönemin kamuoyunu dehşete düşürmüştür:

> "Muş'ta bir eşkıya çetesi, hacdan dönen eş dostlarını ziyarete giden 15 kişilik bir kafileyi pusuya düşürerek kafileden 6 kişiyi öldürmüş, geri kalanlar ancak kaçmak suretiyle canlarını kurtarabilmişlerdir." (Ulunay, 1953: 2) (Muş: 1953)

Gerçekten de, Kürt eşkıyalarının cinayet, soygun, kaçakçılık ve adam kaçırma gibi eylemlerini ve bunların jandarma tarafından ölü ya da diri ele geçirilişini bildiren haberler, 1950'lerin günlük hayatının sıradan bir parçasına çoktan dönüşmüş durumdaydı:

> "Diyarbakır'da Kaçakçılarla Silahlı Çatışma" (*Milliyet*, 06.09.54: 1) (Diyarbakır: 1954)

> "Bir Jandarmayı Öldüren Eşkıya Kaçtı" (*Milliyet*, 31.10.55: 5) (Diyarbakır: 1955)

> "4 Kişiyi Öldüren 3 Eşkıya Yakalandı: (...) İki seneden beri Erzurum ve Muş Jandarmasını meşgul etmekte olan 3 kaatil (...) teslim olmuşlardır." (*Milliyet*, 12.06.57: 5) (Erzurum, Muş: 1957)

> "Mardin yolunda, şakiler yüz yolcuyu soyup soğana çevirdiler." (Ulunay, 1958a: 3) (Mardin: 1958)

> "Güneyde 22 Firari Suçlu Yakalandı: Güney vilayetlerimizde adam öldürmek, yol kesmek, ırza geçmek gibi suçlar işledikten sonra kaçan eşkıyalardan 22'si son günler içinde yakalanmıştır." (*Milliyet*, 08.12.1959: 1) (Adıyaman: 1959)

"Doğulu" eşkıyaların ölü ya da diri ele geçirilişini müjdeleyen haberlere rağmen, bölgeden gelen söylentiler, daha binlerce eşkıyanın Doğu kırsalında faaliyet içinde olduğu konusunda ısrar ediyordu:

> "Güney-Doğu'da Dört Şaki Daha Ele Geçti: Doğu ve Güney-Doğu Anadolu dağlarında daha birçok şakinin dolaştığı ileri sürülüyor." (*Milliyet*, 1959: 3) (Adıyaman: 1959)

---

1 1950 ile 1980 arası dönemde, *Milliyet* gazetesinde eşkıyalık üzerine yayımlanan haber, röportaj ve köşe yazılarının metin analizi, bu çalışmanın ampirik gövdesini oluşturmaktadır.

Sanki eşkıya ile jandarma arasındaki müsadere haberleri ismi konmamış bir ulusal savaşın ferdi çatışmalarını bildiriyormuş gibi, yerel ağalar isyancıların birincil yatakçıları olarak anlatılırken jandarmalar, her gün kutsal şehit mertebesine ulaşıyorlardı:

> "Salihli Eşkıyaları: Diyarbakır'da 5 yıl jandarma takibinden kurtulan eşkıyalar ağaları Zülküf'ün tevkif edilmesinden sonra teslim oldular." (Demirtaş, 1960: 3) (Diyarbakır: 1960)

> "Suriyeli Şakilerle Çatışmada Bir Türk Eri Şehit Oldu" (*Milliyet*, 28.06.61: 1) (Diyarbakır: 1961)

1960'ların günlük gazete manşetleri, 1950'lerde geçici bir hastalık gibi beliren Doğu vilayetlerindeki eşkıyalığın münferit ve ferdi olaylar olmadığını, tam tersine kalıcı bir salgına dönüşen kitlesel çapta bir olgu olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde gösteriyordu:

> "Diyarbakır, Siirt ve Bitlis çevresinde son üç ay içinde 8 soygun olayı vukua gelmiştir. Şakiler, bu soygunlarda 25 araba durdurmuşlar, 113 yolcuyu soymuşlar ve 78 bin lira gasp etmişlerdir." (*Milliyet*, 30.12.1961: 5) (Diyarbakır, Siirt, Bitlis: 1961)

Batılı seyirci, günlük eşkıya haberlerinin damarlarına enjekte ettiği ham şiddet ile sersemlerken eşkıyaların hedefleri, köylüler ve yolcularla sınırlı kalmıyordu:

> "Firari Bir Eşkıyanın Başı Taşla Ezildi." (*Milliyet*, 03.02.62: 3) (Siirt: 1962)

> "Maskeli 5 Eşkıya 3 Amerikalıyı Soydu" (*Milliyet*, 06.03.62: 1) / "Amerikalıların yolunu kesip soyan eşkıyalar yakalandı." (*Milliyet*, 12.03.62: 3) (Diyarbakır: 1962)

> "Bir Eşkıya Üç Öğretmeni Soydu" (*Milliyet*, 14.05.62: 7) (Siirt: 1962)

> "Altı Eşkıya 14 Köylüyü Para için Dağa Kaldırdı" (*Milliyet*, 27.06.62: 1) / "Parayı Alan Şakiler Rehineleri Bıraktı" (*Milliyet*, 29.06.62: 1) (Siirt: 1962)

> "Şakiler Irak Sınırına doğru Kaçıyorlar" (*Milliyet*, 01.07.62: 1) (Siirt: 1962)

> "Bitlis'te haydutlar iki köyü basıp 15 bin lira aldıktan sonra değirmenleri yaktılar. (...) Bu olaydan üç gün önce de gene bir eşkıya grubu (...) köy zengini Şeyh Mehmet Gedik'in 15.000 lirası ile karısının mücevherlerini alıp kaçmışlardır." (*Milliyet*, 11.07.62: 1, 7) (Bitlis: 1962)

> "Şakiler, Karayollarının 3 Şantiyesini Soydu" (*Milliyet*, 17.07.62: 7) (Hakkari: 1962)

Meselenin diğer yüzünde, devletin güvenlik güçleri, eşkıyalık salgınıyla başa çıkmakta bariz bir şekilde yetersiz görünüyordu:

> "Seyyar jandarma birliklerinin Siirt bölgesinde devamlı takibine rağmen 10 kişilik silahlı bir şaki grubu dün gece sabaha karşı Tatvan-Norşin yolu üzerinde üç ayrı soygun olayına sebep olmuştur. (...) Bundan başka, Bitlis'in Hizan ve Altınova bölgelerinde bulunan köylere silahlı eşkıya tarafından bir haftadan beri yapılan baskınlar ve soygunlar devam etmektedir. (...) Öte yandan dün gece Van Jandarma Kumandanı Necati Yaman, bir müfreze askerle (...) 6 şaki ile çarpışmış ve bunlardan asker kaçağı, soyguncu Vezir Çelik'i ağır şekilde yaralayarak ele geçirmiştir." (*Milliyet*, 18.07.62: 7) (Siirt, Bitlis, Van: 1962)

> "Doğu'da Soygunlar Devam Ediyor: İçişleri Bakanı Valilerle Toplantı Yaparken Tatvan'da Yol Kesen 4 Şaki 60 Kişiyi Soydu" (*Milliyet*, 29.07.62: 1) (Bitlis: 1962)

> "Malatya-Elazığ yolunda 15 eşkıya sekiz kamyonu soydu." (*Milliyet*, 12.08.62: 1, 3) (Elazığ: 1962)

Haberler, eşkıyaların katil, kaçakçı, soyguncu, tecavüzcü, mütecaviz, hapishane ve/veya asker kaçağı olarak arandıklarını bildiriyordu:

> "Güneydoğu'da 11 Şaki Yakalandı: (...) Yakalananlardan üçü cinayetten, dördü kaçakçılıktan sanıktır. (...) Dağ harekatına elverişli teçhizatla donatılmış jandarmaların takip edecekleri şakiler listesinde 120 isim vardır. Bunların yarısından çoğu kaatil, kaçak, soyguncu ve mütecavizdir." (*Milliyet*, 29.05.63: 1, 7) (Van, Muş, Diyarbakır, Urfa, Mardin: 1963)

> "Karagöz Çetesinin Reisi Abdürrahim Karagöz geçenlerde İran'a afyon kaçırırken (...) jandarmaların pususuna düştü ve yakalandı." (*Milliyet*, 31.07.63: 3) (Van: 1963)

Bölgeden gelen haberlere göre, eşkıyalar yalnızca Devlet güçleri ve köylülere karşı değil, aynı zamanda nüfuz bölgelerinin paylaşımı konusunda kendileri içinde de çatışıyordu. Dahası, eşkıyalık salgınının dağlardan karayollarına yayılması sonucu, Devlet görevlileri ve basın mensupları da dahil olmak üzere, Doğu'da yolculuk eden herkes, eşkıyaların doğal kurbanlarına dönüşüyordu:

> "Siirt'te Bir Günde 6 Eşkıya Yakalandı" (*Milliyet*, 10.09.64: 3) (Siirt: 1964)

> "İki Şaki Çetesi Çarpıştı" (*Milliyet*, 03.01.66: 1) (Siirt: 1966)

> "Ahlat'la Adilcevaz yolu üzerinde şakiler yol kesmişler, gelen geçen arabaları soymuşlar. İşin hazin tarafı soyulanlar içinde Van vilayeti Jandar-

ma Kumandanı Albay Ethem Derinçay da var." (Ulunay, 1966a: 2) (Bingöl: 1966)

"Köylü ve Jandarma ile Çarpışan Azılı Bir Eşkıya Öldürüldü" (*Milliyet*, 17.07.66: 1) (Muş: 1966)

"Doğu'da Otomatik Silahlı Eşkıya Güpegündüz Yol Kesti: Muş-Tatvan Yolunda 50 Kişi Soyuldu"[2] (*Milliyet*, 02.07.67: 1, 7) (Muş: 1967)

"Şakiler, yolcuların 1117 lirasını alıp, çırılçıplak soyarak koşturdular ve kaçtılar." (*Milliyet*, 29.09.69: 7) (Bitlis: 1969)

"Eşkıyalar Pars köyünden, para vermek istemeyen Hacı Yusuf Sarı'nın derisini yüzerek öldürmüşler ve kaçmışlardır." (*Milliyet*, 29.09.69: 7) (Bitlis: 1969)

"(...) İki eşkıya çetesi arasında 4 saat süren kanlı bir çarpışma olmuş ve bu çatışmada, 10 kişi ölmüştür." (*Milliyet*, 29.09.69: 7) (Bitlis: 1969)

Kırdan kente kadar bütün ülkede kamusal düzenin ortadan kalktığı 1970'lerde, Kürt bölgelerindeki eşkıyalık salgını, gerçekleştirilen günlük askerî operasyonlar, düzenli olağanüstü hal ilanları ve komando birliklerinin oluşturulmasına rağmen, varlığını korumayı başarmıştır:

"Bakan: 'Eşkıya kalmadı' derken 2 araç silahlı tecavüze uğradı." (*Milliyet*, 18.07.70: 1, 9) (Diyarbakır, 1970)

İşte, basında geniş yer bulan tüm bu çeşitli eşkıyalık olayları, 1950'ler sonrası Türkiye'sinde eşkıyalığın gerçekleştiği zaman ve mekân üzerine kaba, ama anahtar nitelikte bir giriş sağlamaktadır. Olgunun mekânsal yönüyle ilgili olarak, ulusal basında eşkıyalık olarak adlandırılan tüm olayların neredeyse tamamıyla Türkiye'nin Kürt bölgelerinde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Dahası, çeşitli Doğu vilayetlerinin kesiştikleri merkezde yer alan coğrafi özelliği ile Siirt'in eşkıya faaliyetlerinin ve Devletin eşkıyalığa karşı yürüttüğü askerî operasyonların kalbi olarak belirdiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de, Siirt dönemin en kötü şöhretli hapishanesine ev sahipliği yapıyor ve muhabirler, bu hapishanede yatan Davudo gibi ünlü eşkıyalarla röportaj yapabilmek için birbirleriyle yarışıyorlardı.[3] Diğer taraftan, olgunun zamansal yönüyle ilgili olarak, eşkıyalık olaylarını bildiren haberlerin basında belirme sıklığı, 1950'lerde yeniden ortaya çıkan eşkıyalık hastalığının 1960 ve 1970'lerde bir salgına dönüştüğü ve 1980'lerin ilk yıllarında ise birdenbire

2 Aynı eşkıyaların daha jandarmanın bölgedeki araması sürerken gazetecilerle röportaj yaptıkları ve açıklamalarında Devleti tehdit edip onunla dalga geçtikleri bile iddia edilmişti. (Ulunay, 1967a: 2)

3 Siirt hapishanesinde yatan dönemin iyi ve kötü şöhretli eşkıyalarıyla yapılan bir röportaj için, bkz. (Kılıççıoğlu, 1963: 5).

ortadan kaybolduğudur. Eşkıyalık olgusunun gerçekleştiği zaman ve mekân üzerine belirtilen tüm bu temel noktalar, eşit bir şekilde, açıklanmaya muhtaç gözükmektedir.

Ulusal yazılı basında eşkıyalık söylemi

Bir öngörü(süzlük): "Cumhuriyet Türkiye'sinde eşkıyalık, münferit ve bireysel vakalar olarak var olabilir"

1950'lerin ilk yıllarında birçok köşe yazarı, ulusal basında belirmeye başlayan eşkıyalık olgusunu, münferit bireysel olaylar olarak yanlış yorumlamıştı. Bu yazarlara göre, Anadolu reayasının unutulmaya yüz tuttuğu Osmanlı Devleti'nin tersine, Cumhuriyet hükümeti bilinçli köylüler yarattığından kitlesel bir olgu olarak eşkıyalık, köylülerin örgütlü mücadelesi ile çoktan ortadan kaldırılmıştı. Dolayısıyla, mevcut Cumhuriyet koşulları altında eşkıyalık, ancak istisnai münferit olaylar olarak var olabilirdi. (Pençe, 1950a: 2) Ulusal basında yol kesme olaylarının yer almaya devam etmesi karşısında başka bir köşe yazarı ise eşkıyaların yöntemlerini değiştirdiklerini savlamaktaydı. Bu yazara göre köylüler, Cumhuriyet sayesinde bilinçli cemaatlere dönüştüklerinden eşkıyalar, örgütlü doğalarından ötürü zor hedefe dönüşen köylüler yerine, yolcuları hedef almak üzere dağlardan otoyollara doğru yönelmek durumunda kalmıştı. (Nevruzoğlu, 1951: 4)

Cumhuriyet dönemi eşkıyalık üzerine yapılan tüm bu akıl yürütmelerin birer öngörüsüzlük örneği olduğu, hızla kitlesel bir olguya dönüşen eşkıyalığın bütün Kürt vilayetlerini saracağı gelecek on yıllarda açıkça görülecekti. Nitekim, kısa zaman içinde, "eşkıya kaç, jandarma tut" dönemin çocuklarının en popüler oyunu haline geliyor ve köşe yazarları, okuyucularına iletmek istedikleri siyasal ve sosyal mesajları, popüler eşkıya teması üzerinden vermeye başlıyorlardı. Örneğin, eşkıyaların karşılaştıkları bir öğretmeni soymak yerine, ona para verdikleri eşkıya fıkraları üzerinden, öğretmenlerin kötü çalışma koşulları alaya alınıyordu. (Pulur, 1969: 7) Politikacı ve iş adamları, takım elbiseli eşkıyalar olarak resmedilirken (*Milliyet*, 06.08.62: 2) kadınlar, alaycı bir şekilde, eşkıyalardan daha tehlikeli bulunuyordu:

> "Kadınlar, eşkıyadan da tehlikelidir. Çünkü eşkıya "Ya paranı, yahut canını!." talebinde bulunur. Kadınsa: Hem paramızı hem canımızı ister!." (Cem, 1956: 3)

Toplumun yozlaşması söylemi: "Eşkıyalık yozlaşmış, şövalyelik çağı kapanmıştır"

Toplumdaki etik normları yeniden üretmeye kendilerini adamış köşe yazarlarının makalelerinde şimdiki zamanı, altın bir geçmişin lanetli yozlaşması olarak kötüleyen klasik nostaljik bakış açısı göze çarpıyordu. Gerçekten de birçok yazar, geçmişin eşkıyalarını ezilenlerin kahramanı olarak resmederek eski yılların eşkıya mitini kabul ederken kendi çağdaş eşkıyalarını azgın suçlular olarak reddediyor, hep bir ağızdan eşkıyalık çağının kapandığını ilan ediyorlardı.

Eşkıyalığın yozlaşması, özellikle eşkıyaların kadına ve ölüme karşı tutumlarındaki değişim üzerinden gösteriliyordu. Bu yazarlara göre, geçmişin "gerçek" eşkıyaları, kadınların ne parasına ne de bedenine dokunurken çağdaş eşkıyalar, en düşük etik standartlara bile sahip olmayan caniler, soyguncular ve tecavüzcülerdi. (Pençe, 1950b: 2, 1951b: 2) (Nevruzoğlu, 1952a: 3, 1952b: 3) (Ulunay, 1958a: 3, 1962c: 3) Benzer bir şekilde, öncekilerin kendi ölümlerini şövalyece karşılamalarından ötürü halkın gözünde efsaneleştikleri savunuluyor, sonrakilerin ise birer korkak suçludan ibaret oldukları tekrar tekrar dillendiriliyordu. (Ulunay, 1958b: 3)

Eşkıya mitinin reddi: "Eşkıya sevgisi utanç verici ve tehlikelidir"

Ulusal basında yurt içi ve yurt dışı eşkıyalık olaylarının geniş yer bulması, birçok köşe yazarının eşkıyalara yönelik kamuoyunda duyulan hayranlık ve sevgiyi sorgulamasına yol açıyordu. Çakırcalı ya da Sicilyalı Giuliano gibi ünlü eşkıyalara duyulan popüler hayranlığı, utanç verici ve tehlikeli bulan bu yazarlara göre bu ilgi, yalnızca sıradan insanların olağanüstü işler başarmış kişilere duydukları gizli kıskançlığı göstermiyor, aynı zamanda halkın kamu düzenine karşı ayaklanma ve hükümet ile onun güvenlik güçlerini aşağılama konusunda hissettikleri anarşik arzuyu da ifşa ediyordu. (Pençe, 1951a: 2) (Ulunay, 1953: 2) (Altan, 1961a: 2) Örneğin, bir ebeveynin Köroğlu efsanesinin çocukları üzerindeki olumsuz etkileri üzerine *Milliyet* gazetesine gönderdiği şikâyet mektubu karşısında, "Halkın Sesi" köşesinin yazarları bu ünlü eşkıyanın bir kahraman olmaktan çıkarılması gerektiğini haykırıyorlardı:

> "Hiç ahlaksız bir eşkıya kahraman hem de milli kahraman olur mu?" (*Milliyet*, 12.10.51: 2)

Aslında, Batılı yazılı basının eşkıya mitinin köylüler için taşıdığı anlamı, hiçbir şekilde kavrayamadığı açıktı. Yine, *Milliyet* gazetesinin bir köşe yazarı,

bu basit suçlular hakkında sayısız efsanelerin var olması karşısında her gün hak, hukuk ve düzen için şehit olan jandarmaların, bu gerçek kahramanların kutsallığının görmezden gelinmesi konusunda taşıdığı seçkinci kafa karışıklığını açıkça itiraf etmekten çekinmiyordu. (Ulunay, 1957: 3, 1958b: 3, 1959: 3, 1960a: 3) Devletin eşkıyalığa karşı yürüttüğü mücadeleyi adı konmamış bir milli savaş olarak gören bu yazar için, jandarmalar, bu "bilinmeyen kahramanlar",

> "asla mütarekesi, müsalahası olmayan bir harbin daimi arslanlarıdır." (Ulunay, 1964c: 3)

Benzer bir şekilde Peyami Safa, Cumhuriyet'in ilk yıllarında eşkıyalık salgınını ortadan kaldıran jandarmaları, köylülerin gerçek, ama hakkı verilmemiş kahramanları olarak ilan ediyordu. (Safa, 1959: 2)

Kanun ve düzenin bekçileri olarak tanımlanan jandarmalar karşısında, Kürt köylülerinin ise "hangi kanun ve düzen?" ve "ortada bir kanun ve düzen varsa sizin olmalı, çünkü bizim olmadıklarından eminiz" diyerek eşkıya mitini yeniden sahiplenecekleri görülecekti.

Kürt eşkıyalığının durdurulamayan yükselişi üzerine ulusal yazılı basında yer bulan açıklama çabaları

İtham: "Merkezî hükümetin aczi"

1960'ların ilk yıllarında hükümet temsilcileri, bir yandan muhalefet partilerinden yükselen eleştirileri savmak üzere eşkıyalık salgınının gerçek boyutlarını hafife alan açıklamalarda bulunurken diğer yandan bölgede sayısız askerî operasyonlar gerçekleştirmeye başlamışlardı bile. Nitekim, hükümetin kamuoyu açıklamalarının tersine, bölgenin yerel yöneticileri, Doğu vilayetlerindeki eşkıyalık salgını yüzünden kamu düzeninin ortadan kalktığını defalarca vurguluyorlardı. Hükümet yetkilileri ile yerel yöneticilerin açıklamaları arasındaki bu açık çelişkiden yola çıkan köşe yazarı Çetin Altan, ekonomik krizden kaynaklanan Güneydoğu vilayetlerindeki açlığın doğrudan eşkıyalığı beslediğini ve devletin bölgede insani yaşam koşullarını sağlamak bir yana, yöre insanının can ve mal güvenliğini koruyarak kamusal barış ve düzeni yerleştirmek konusunda ne istekli ne de yeterli olduğunu savunuyordu. (Altan, 1962a: 2)

Nitekim, dönemin günlük gazetelerinin çeşitli manşet, haber ve köşe yazıları, merkezî hükümetin Doğu vilayetlerindeki eşkıyalıkla mücadelede yetersiz kaldığını ifşa ederken salgının gerçek boyutlarını da gözler önüne sermiş oluyordu:

> "Tren yolunun bittiği yerden itibaren eşkıyaların hükümranlık sürdüğü bölgeler başlar." (Çapın, 1962 (V): 3)
>
> "Doğu'ya Dehşet Saçanlar: Dağlar Eşkıyalarla Dolu" (Çapın, 1962 (VII): 3)
>
> "Bugün erbab-ı namus elleri bağlı olarak şerirlere yem olmuştur, bu güzel memleket şakilerin, haydutların, hırsızların cenneti haline gelmiştir." (Ulunay, 1962a: 3)
>
> "Dahili huzur ve asayiş diye bir şey yoktur. Anadolu'da eşkıya, halkı dağa kaldırıp haraca kesiyor." (Ulunay, 1962b: 3)
>
> "Doğuda on iki yaşındaki çocuklar çete kurup yol kesmeye başlamışlar. Hükümetimiz Koçero seviyesindeki eşkıyalık ile uğraşamayınca, eşkıyalık nezaket gösterip onun uğraşabileceği bir seviyeye indi." (*Milliyet*, 15.09.62: 1)
>
> "Şimdi artık sade Koçero değil, İçişleri Bakanı da bulunamıyor." (*Milliyet*, 17.10.63: 1)
>
> "Şark vilayetleri eşkıya ile doldu. Her gün yollar kesiliyor, otobüsler soyuluyor." (Ulunay, 1964b: 3)
>
> "Anadolu'yu istila eden şekavet meselesi (...)" (Ulunay, 1965a: 2)
>
> "Doğu'da İki Şaki Dağları Paylaşamıyor" (*Milliyet*, 06.04.66: 3)
>
> "Van'da haydutlar tarafından soyulan 34 yaşındaki İhsan Turunç adında bir şoför, "Eşkıyanın faaliyeti önlenmezse mesleğini bırakacağını" söylemiştir." (*Milliyet*, 23.10.66: 7)
>
> "(Aranan eşkıya) Hakimo, Oğlunun Düğününe Geldi" (*Milliyet*, 12.12.66: 1)

Gerçekten de, 1960'larda Doğu vilayetlerinde eşkıyalık olayları öylesine yaygınlaşmış ve yayılmıştı ki *Milliyet* gazetesi, 1 Ocak 1967'de genel asayişsizliği geride kalan yılın olayı olarak ilan ediyordu:

> "Asayişsizliğin bu kadar konuşulduğu ve endişe yarattığı bir yıl olmamıştır. 1966'da eşkıyalar yalnız dağlarda ve Anadolu yollarında değil, şehirlerde de kol dolaşmıştır." (*Milliyet*, 01.01.67: 5)

Nitekim, 1960'larda köşe yazarları, merkezî hükümete karşı yaptıkları eleştirinin dozajını arttırmışlardır. Örneğin, yerel tanıklıklara dayanarak Altan, Doğu bölgelerinde yalnızca dağların değil, karayollarının da jandarmalar yerine, eşkıyalar tarafından kontrol altında tutulduğunu yazıyordu. (Altan, 1963: 2) Yine başka bir köşe yazarı, Doğu bölgelerinde güvenli bir şekilde yolculuk edebilmek için, jandarma korumasına ihtiyaç duyulmasını, Tür-

kiye'nin "acı gerçeği" olarak ilan ediyordu. (Çapın, 1964a: 1, 7) Gerçekten de, bölgede haber yapan ulusal ya da uluslararası basın mensupları, eşkıyalık olaylarının bilfiil kurbanlarına dönüşebiliyorlardı. (*Milliyet*, 04.09.63: 5)

Eleştirinin sertleşmesi, Hükümet yetkililerini eşkıyalığın arkasında, değişmez amaçları Devlet otoritesini küçük düşürmek olan alışılmış iç ve dış düşmanları arama işine itiyordu. Örneğin, İçişleri Bakanı Kemal Sahir Kurutluğu (Haziran-Ekim 1962), eşkıyalığın önlenmesi için bölge valileri ile toplantıda bulunurken 7-8 km ötede dört eşkıya, tek bir gün içinde bir dizi soygun gerçekleştirmişti. Soygunların zaman ve mekânını manidar bulan Bakan, bu olayın basit bir soygun olmaktan öte, Türkiye'nin düşmanları tarafından tasarlanmış Devlete karşı bir güç gösterisi olduğunu ilan edecekti. (*Milliyet*, 29.07.62: 1, 7) Yine, Siirt valisinin bölgedeki karakolların kaldırılması için bölge eşkıyaları tarafından tehdit edildiği yönündeki dedikodular karşısında köşe yazarları, Doğu vilayetlerindeki eşkıyalığın Devlete karşı bir isyan olarak anlaşılıp derhal yok edilmesi gerektiğini savunuyorlardı.[4] (Ulunay, 1965b: 2)

Aslında tüm bu olaylar, merkezî hükümetin eşkıyalık ile mücadelede ortaya çıkan bariz aczine işaret ediyordu. Bu yetersizlik karşısında muhabirler ve köşe yazarları, bölgedeki askerî güçlerin yalnızca sayılarının arttırılarak değil, aynı zamanda en üstün teknik yetenek ve araçlarla donatılarak güçlendirilmesini öneriyorlardı. Söz konusu yazarlara göre, güvenlik güçlerinin mevcut teknik yetersizliklerinin çözülmesi, Doğu vilayetlerinde eşkıyalığın ortadan kaldırılması ve kamu düzeninin yeniden kurulması için yeterliydi. (*Milliyet*, 04.07.62: 3)

Yine, devletin aldığı çeşitli askerî önlemlere rağmen eşkıyalığın 1960'ların sonlarında dahi varlığını korumaya devam etmesi, Tarık Zafer Tunaya'nın iktidardaki Adalet Partisi'ni (AP), özellikle Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) tek parti yönetimine kıyasla, aciz bir hükümet olarak değerlendirmesine yol açmaktaydı:

> "Kendi kendimize sormak gerek: 1924'lerde ve daha sonra, yol, geçit namına bir şey yokken, Atatürk Türkiye'sinde bu kadar iç isyan bastırılabildi de, o zamana oranla daha ileri bir teknik, daha fazla ulaştırma ve haberleşme olanaklarına ve araçlarına kavuştuğumuz bir dönemde iki eşkıya çetesi bastırılamıyor." (Tunaya, 1969: 2)

---

4 Ulunay'a gönderdiği mektubunda Siirt Valisi, eşkıyaların kendisini tehdit ettiği dedikodularının uydurma olduğunu ve Siirt vilayetindeki eşkıyalık olaylarının hem şerirlere karşı yürütülen amansız mücadele hem de bölgenin kalkındırılması konusunda takınılan kararlılık sonucu büyük ölçüde azaldığını yazacaktı. (Ulunay, 1965c: 2)

Hayret: "Köylüler eşkıyaları neden destekler?"

Merkezî hükümetin aczi üzerine yapılan bu vurgu dışında, ana akım ulusal yazılı basının köşe yazarları, Devletin gerçekleştirdiği sayısız askerî operasyonlara rağmen varlığını güçlenerek koruyan Doğu'daki eşkıya olgusu üzerine, daha başka "açıklamalar" da öne sürüyorlardı. Bu anlamda, yöre halkının eşkıyalara verdiği destek, en temel tartışma konularından biriydi. Gerçekten de, bölgede görev yapan askerî seçkinler, nesnel ya da öznel çevresel desteğin eşkıya olaylarının artışında yaşamsal önemde olduğunu savunuyorlardı. Örneğin, ismini vermek istemeyen bir binbaşı, *Milliyet* gazetesine şu samimi itirafta bulunuyordu:

> "Gerçek korkunçtur ama adamlar bizden üstündür. Bunu kabul etmek gerek.. Fizikman üstün, arazi bilgisi bakımından üstün, espiyonaj[5] bakımından üstün.. Çevre bizimle, kanunla birlik değil.. Onların rahat jandarma vurma selahiyeti var.. Bizimse rahat eşkıya vurma selahiyetimiz yok.." (Çapın, 1964a: 7)

Batılı bakış açısından, eşkıyaları hep kendi çıkarları için kullanmış derebeylerinin onların birincil destekçileri olmaları anlaşılabiliyordu. Nitekim, bölge muhabirleri, birçok ağanın eşkıyalara verdikleri gizli destekten ötürü tutuklandıklarını yazmaktaydılar: (*Milliyet*, 21.11.60: 3) (*Milliyet*, 04.07.62: 3) Ancak, köylülerin eşkıyalara yönelik olumlu tavrı, ulusal basın için asıl bilmeceyi oluşturuyordu:

> "Bilmece: Halk Hem Eşkıyayı Besliyor Hem de Ondan Korkuyor." (Tokatlı, 1962: 5)

Aslında, eşkıyalara karşı önlemler alınması için merkezî hükümete sayısız dilekçeler gönderen yöre köylülerinin eşkıyaları desteklemekle kalmayıp onlar arasındaki bazı figürleri kendi kahramanları olarak mitleştirmesi, gerçekten de bir bilmeceydi. Ulusal basında söz konusu açık çelişki üzerine çeşitli açıklamalar getiriliyor; ancak çok azı, Devletin bölgede eşkıyalığa karşı yürüttüğü siyasete odaklanıyordu.

Köşe yazarlarının çoğu, köylülerin eşkıyalara verdiği desteği, cahilce ve faydacı bir davranış olarak görüyorlardı; çünkü, bu yazarlara göre köylüler, hem eşkıyaların cesaretine hayran oluyorlar hem de onların koruması ve hatta yardımını elde etmeyi umuyorlardı. Yani Devlet, yöre halkının eşkıyalara verdiği desteği kesmek istiyorsa eşkıyaları oldukları gibi, yani sefil ve aşağılık yaratıklar olarak ifşa etmeliydi:

---

5 "Casusluk".

> "Eşkıya koskoca bir devletle uğraşıyor, bunların daima temasta oldukları köylüler bu hareketi evvela büyük bir cesaret olarak kabul ederler. Sonra 100 de 100 eşkıyalık kavaidine riayet eden şakiler daima temasa mecbur olduğu köylülere hiçbir zaman husumet etmez. Hatta elinden geldiği kadar köylüye yardım dahi eder. (...) Hele yakalansınlar, bileklerine kelepçe geçsin, o zaman nasıl sefil ve zelil olduklarını görürsünüz." (Ulunay, 1967a: 2)

Başkaca yazarlar ise köylülerin verdikleri bu desteği, gönüllü bir tercih olmak yerine, cebrî ve kaçınılmaz bir davranış şekli olarak yorumluyordu. Aksi takdirde, bu yazarlara göre köylüler, öldürülmekle tehdit ediliyorlardı. (*Milliyet*, 08.08.62: 5)

Köşe yazarlarının neredeyse tamamının köylülerin eşkıyalara verdikleri maddi ve manevi destek karşısında takındıkları şaşkınlık karşısında, yöre halkının bu basit suçlulara yönelik duyduğu hayranlığın arkasında Devlete karşı yükselen Kürt hoşnutsuzluğunu ayırt edebilen pek az yazardan biri Çetin Altan'dı. Altan'a göre, halkın Devlete karşı duyduğu soğukluğun temelinde, en azından insanların en temel güvenlik haklarını sağlayarak Devleti halkın devletine dönüştürmesi gereken yöneticilerin yeteneksizlikleri yatmaktaydı. (Altan, 1962c: 2)

Teklif: "Hepsini sallandırın!"

Hem kırsal hem de kentsel alanda yükselen bir eğilim gösteren eşkıyalık suçunun yok edilmesi noktasında, ulusal yazılı basında sürekli dillendirilen bir başka söylem, ceza kanununun yeniden düzenlenmesi ve tereddütsüz uygulanmasının gerekliliği üzerineydi.

Örneğin, *Milliyet* gazetesinin bir köşe yazarı, modern Türkiye'de eşkıyalığın yeniden ortaya çıkmasını, Osmanlı Devleti'nde kamu düzeninin tamamen ortadan kalktığı IV. Murat dönemi ile benzeştiriyordu. Yazara göre, tıpkı yirmi bin insanı hiçbir tereddüde düşmeden idam ederek kamu düzenini yeniden kuran Sultan Murat gibi, Türkiye Cumhuriyeti hükümeti de, hem kır hem de şehir eşkıyalarına karşı kanunun imkân verdiği azami güçle yanıt vermeliydi. (Danişmend, 1950: 3) Yine, modern Türkiye'de yozlaşmış bir eşkıyalığın yükselişini Osmanlı Devleti'nde Yeniçeri kurumunun bozulmasıyla ilişkilendiren bir başka yazar, demokrasinin erbab-ı namusun hakkı için şerirlerin yok edilmesi amacıyla her türlü önlemin alınmasını asla engelleyemeyeceğini savunmaktaydı. (*Milliyet*, 06.09.50: 1) Nitekim, eşkıyalık olaylarının her türünde idam cezasının uygulanması ile ceza hukukunun ağırlaştırılması için getirilen bu öneriler, cezalandırmanın her zaman kesin ve doğrudan olduğunun savunulduğu "gelişmiş" Avrupa demokrasilerine atıfla meş-

rulaştırılıyordu. (Ulunay, 1955: 3) Dahası, iktidardaki Demokrat Parti'nin (DP) bir milletvekilinin (Fahri Ağaoğlu)

> "hırsızlık, dolandırıcılık, meyva çalmak, yağma, yol kesmek, hürriyeti tahdit, dilencilik, dilenciliğe teşvik"

gibi suçlar için dayak cezasını öngören kanun teklifi, bedensel cezanın demokrasi ile hiçbir şekilde çelişmediğini ve İngiltere gibi bir demokrasi tarafından uygulanan bu cezalandırma yönteminin toplumun şerirlerden temizlenmesi için Türkiye'de de kullanılması gerektiğini savunan köşe yazarı Ulunay tarafından yürekten destekleniyordu. (Ulunay, 1956: 3) Hatta söz konusu yazar, Ağaoğlu'nun yalnızca falaka üzerinde durarak dayak cezasını hafifletip etkisizleştirdiğini düşünerek önemli eşkıyalık suçları için, kırbaç cezasını da öne sürmekteydi. (Ulunay, 1956: 3)

Ulusal yazılı basının söyleminde, eşkıyaları ölü ya da diri ele geçirerek "etkisiz hale getirmek", kesin çözüm olarak görülmüyordu. Yalnızca şerirleri tek tek avlayarak değil, aynı zamanda herkese bir ibret örneği sunarak eşkıyalığın ortadan kaldırılması için,

> "kanunu bütün şiddeti, hatta dehşeti ile tatbik etmeli." (Ulunay, 1962c: 3)

Osmanlı Devleti'nde eşkıyalığın yok edilmesinde yol kesme suçları için uygulanan idam cezasının etkinliğini anımsatan Ulunay, yaşın yanında kurunun da yanması pahasına, Devletin elindeki en baskıcı yöntemleri kullanması gerektiğini savunuyordu. (Ulunay, 1962c: 3) Nitekim, yol kesme (Kuttâ-ı-tarîk) suçu için idam cezasını açıkça destekleyen aynı köşe yazarı, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemleri boyunca eşkıyaları avlamak üzere kurulmuş özel askerî birliklerin yeniden oluşturulması gerektiğini de tekrar tekrar yazıyordu. (Ulunay, 1958c: 3, 1966a, 1966c: 2) Yine ilerleyen yıllarda, jandarmaların eşkıya avlarında verdiği zayiatın artışı karşısında Ulunay, eşkıyaların canlı yakalanmasının arkasındaki mantığı anlamadığını ve onların görüldükleri an ve yerde, vurulup öldürülmesi gerektiğini savunacaktı. (Ulunay, 1967b: 2)

Eşkıya salgınının ortadan kaldırılmasında başka bir köşe yazarı, yakalanan eşkıyaların elleri, ayakları ve boyunlarına dolandırılmış zincirlerle hakla teşhir edilmesini emreden II. Abdülhamid'in uyguladığı sert yöntemleri önermekteydi. Bu teşhirin amacı, eşkıyaları en sefil ve zelil hallerinde halk önüne çıkararak kahraman eşkıya mitini yanlışlama, böylece başka kimsenin devlet otoritesine karşı isyan etmeye cesaret edememesini sağlamaktı. (Nevruzoğlu, 1951: 3) Devlet yöneticileri bu öneriyi hiçbir şekilde aşırı bir önlem olarak görmemiş olacaklar ki öldürülen eşkıyaların cesetleri ve yakalananların zincirler içindeki bedenleri, 1980'lere kadar ulusal yazılı basını süslemeye

devam edecekti. Aslında, Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal seçkinleri, kullarına sarsılmaz Devlet otoritesini –onların kahraman olarak bellediklerinin salt sefil köleler olduğunu kanıtlayarak– açıkça göstermek için az bulunur bir fırsat olan bu suçluların teşhiri geleneğinin anlamını gerçekten kavramışa benziyorlardı. Gerçekten de, olağanüstü iç savaş koşulları dışında eşkıyalıkla mücadele, Devletin kendisini günlük ve sıradan hayatta nihai efendi olarak teşhir etmesi ve efendiliğinin arkasındaki somut nedenleri, bütün çirkinliği ve çıplaklığıyla yeniden sergilemesi için bulunmaz birer fırsattı. Daha geniş anlamında, "adi" ve "sıradan" suça yönelik yasanın yürüttüğü mücadele, iktidarın yeniden inşasında bir taze kan kaynağı olagelmişti.

Eşkıyalara karşı daha sert önlemler alınmasını öneren bütün bu yazarlara karşın, az sayıda olan başka bir grup, sorunun çözümünde, eşkıyaların disiplin üzerinden topluma entegrasyonunun önemini vurgulamaktaydı. Bu yazarlara göre ceza, suçlunun yıkımını değil, onun iyileştirilmesi ve topluma yeniden kazandırılmasını amaçlayan bir ilaç olarak anlaşılmalıydı. (Ferdi, 1953: 2)

Türk Ulus-Devleti'nin son Kürt eşkıyalığına "karşı" mücadelesi

Bölge nüfusunun silahsızlandırılması ve devletin Kürt halklarına karşı duyduğu güvensizlik

Türkiye'nin Kürt bölgelerinde eşkıyalık olaylarının yükselişi, 1952 yılında Ulusal Meclis'te, Doğu vilayetlerinde bozulan kamu düzeni üzerine iki soru önergesi verilmesine yol açmıştı. Söz konusu soru önergeleri, doğrudan, muhalefetteki CHP'li bir milletvekilinin (Hüseyin Cahit Yalçın) partisinin resmî gazetesi *Ulus*'ta yayımladığı isimsiz bir mektuptan doğmaktaydı. Bu mektubun en vurucu kısmında, Doğu'daki asayişsizlik üzerine şunlar söylenmekteydi:

> "Erzurum ve Ağrı çevresinde bulunan köylüler harekete hazır bir ordu gibi silahlanmışlardır." (*Milliyet*, 08.05.52: 7)

Mektupta, Doğu vilayetlerindeki asayişsizlik ve "kaçakçılığın" yükselen eğilimi vurgulanıyor ve Türkiye'de demokrasinin anarşi anlamına gelip gelmediği kinayeli bir şekilde soruluyordu. (*Milliyet*, 08.05.52: 7) Soru önergelerine verdiği yanıtta DP'li Başbakan Yardımcısı Samet Ağaoğlu, toplanan silahların sayısındaki artışı gösteren istatistiksel veriler üzerinden, nüfusun silahsızlandırılması konusunda elde ettikleri başarıyı anlatıyordu. Ayrıca Ağaoğlu, Doğu'daki "kaçakçılığın" DP iktidarı ile ortaya çıkmadığını ve bu kanundışı mesleğe karşı mücadelelerinin aman vermez bir şekilde devam et-

tiğini belirtiyordu. (*Milliyet*, 08.05.52: 7) Yine, DP Van milletvekili İzzet Akan, mecliste yaptığı konuşmada, Doğu'daki asayişsizlik haberlerini yalanlıyor, Doğu vilayetlerinin DP iktidarı ile hızla kalkındığını ve bölgenin, ülkenin en huzurlu ve güvenli bölgelerinden biri haline geldiğini savunuyordu. (*Milliyet*, 08.05.52: 7) Benzer bir şekilde, Sağlık Bakanı Hayri Üstündağ (1950-1954), Van'da yaptığı bir konuşmada, DP iktidarı ile birlikte eşkıyalığın Doğu vilayetlerinde tamamen ortadan kalktığını savunmaktaydı. (*Milliyet*, 14.08.52: 1, 7)

İşte, Türkiye'nin Doğu bölgelerindeki asayişsizlik meselesi üzerine yapılan bu can alıcı Parlamento tartışmalarının satır aralarındaki ayrıntılar, Türk ulus-devletinin gelecek yıllarda Kürt bölgelerinde yürüteceği siyasetin şifrelerini çözmek için değerli ipuçları saklamaktaydı. Nitekim, Yalçın'ın Kürt köylülerinin silahlanmasını "harekete hazır bir ordu" olarak resmetmesi, yalnızca DP liderliği altındaki Türkiye'yi yıkılmanın eşiğine gelmiş anarşik bir ülke olarak gösterme niyetinden kaynaklanmıyordu. Bu açıklama, asıl olarak, CHP tarafından Meclis'te temsil edilen Kemalist siyasal seçkinlerin Kürt nüfusuna karşı duydukları güvensizliğin bariz bir itirafıydı. Nitekim, Ağaoğlu mecliste yaptığı konuşmada, Yalçın'ın bahsettiği bu ordunun nereye doğru harekete hazırlandığını sormuş ve Türkiye'de bir 31 Mart olayının daha yaşanmayacağını savunmuştur. (*Milliyet*, 08.05.52: 7) Her ne kadar Ağaoğlu meselenin can alıcı noktasına değinmekten çekinmediyse de, yine de, tarihsel referans olarak doğrudan ilgili olan Şeyh Said İsyanı yerine, oldukça ilgisiz kalan 31 Mart olayını örnek vermeyi tercih etmiştir. Nitekim, Ağaoğlu'nun ifade ettiği gibi DP iktidarı, CHP'nin tek parti döneminde başlatılan nüfusun silahsızlandırması politikasını devam ettirmekle övünmekteydi. Diğer bir deyişle, iktidardaki DP ile muhalefetteki CHP seçkinleri arasındaki bu ateşli tartışma, Devletin Doğu vilayetlerinde yürüttüğü silahsızlandırma siyasetinin doğrudan bölge halkına olan güvensizlikten doğduğu ve asayişsizlik ve eşkıyalık üzerine yapılan bütün tartışmaların, aslında Devletin kendi güvenlik paranoyasını meşrulaştırmak ve perdelemek için kullanıldığını gösteriyordu.

1960 askerî darbesiyle DP'nin siyasal iktidarının düşüşünden sonra, Türkiye'nin aksayan demokrasisi umudun ve korkunun yeni bir aşamasına girmiş oluyordu. Darbeden önce DP iktidarını açıkça destekleyen ulusal gazeteler, bu kez ülkenin bütün büyük sorunları için DP liderliğini suçlamaya yönelecekti. Gerçekten de ulusal gazetelerde, Yassıada'da yargılanmakta olan DP liderlerinin muhtemel infazlarını cesaretlendirmek ya da meşrulaştırmak için, onları birer günah keçisine dönüştüren yeni köşe yazarları türeyecekti.

Bu bağlamda Çetin Altan, DP iktidarını tek amacı ülkenin kaynaklarını talan etmek olan örgütlü bir eşkıyalık olarak tanımlayacaktı. (Altan, 1960a: 2, 1960b: 2) Faruk Demirtaş ise DP iktidarı ile eşkıyalık arasında kurulan bu

mecazi ilişkiyi gerçek anlamına gelecek şekilde yeniden kuruyordu. Demirtaş, Şeyh Said İsyanı'nın elebaşlarından olan ve bölgesinde uzun süredir eşkıya çetelerini himaye eden Diyarbakırlı zalim bir ağa olan Zülküf Karındaş'ın DP iktidarı tarafından desteklendiğini yazıyordu. Demirtaş'a göre, bu şeytan üçgeninde eşkıyalar, en masum olan kişilerdi; çünkü onlar, DP iktidarı tarafından oy karşılığı desteklenen ağaların himayesinde etkinlik gösteriyorlardı. (Demirtaş, 1960: 3) Diğer bir deyişle, Demirtaş'a göre, DP'nin örgütlü bir eşkıya çetesi olarak nitelendirilmesi, basit bir alegoriden ibaret değildi; tam tersine, CHP'nin tek parti hükümeti döneminde ortadan kaldırılan eşkıyalığın Doğu bölgelerini yeniden istila edişinin arkasında, Devleti yönetenlerin toplumda bir suç ağı kuran ve ülke kaynaklarını talan eden büyük eşkıya reisleri olmaları gerçeği yatıyor; bu bağlamda da bu benzetme, mevcut gerçekliğin en doğru ifadesi oluyordu.

Doğu vilayetlerindeki asayişsizliğe karşı siyasal seçkinlerin yürüttüğü en temel politikalardan biri, yöre nüfusunun silahsızlandırılması olduğundan; ulusal basının köşe yazarları, 1960 askerî darbesinden sonra ortaya çıkan yeni siyasal iktidarı bu can alıcı siyaseti kararlılıkla devam ettirmek konusunda uyarıyorlardı. Örneğin Altan, silahlı bir halk tarafından meskûn olunan ve eşkıya çeteleri tarafından istila edilmiş Güneydoğu vilayetlerinde, silahsızlandırma politikasının uygulanmasının acil gerekliliği üzerine yazmaktaydı. (Altan, 1961b: 2)

Yine de, ulusal basının bütün köşe yazarları, ülke nüfusunun silahsızlandırılması politikasını desteklemiyordu. Örneğin Ulunay, söz konusu siyasetin milletin eşkıyalığa karşı verdiği mücadelede yarattığı olumsuz etkileri vurgulamaktaydı. Bu yazara göre, ancak silahlı bir halk kendini şerirlere karşı koruyabileceği için, toplanan silahlar meşru müdafaa araçları olarak sahiplerine geri verilmeliydi. Bunun için Ulunay'a göre, nüfusun silahlandırılması, eşkıyalık salgınının çözümünün bir parçasıydı. (Ulunay, 1962d: 3) Aslında söz konusu yazarın asıl derdi, Kürt köylülerinin eşkıyalığa karşı silahlandırılması değil, 27 Mayıs İhtilali'nden sonra toplanan silahların sahiplerine geri verilmesini öngören bir kanun teklifini savunmaktı. (*Milliyet*, 12.09.62: 1) Yine de, İçişleri Bakanı halka eşkıyalara karşı cesurca mücadele etmelerini salık verdiğinde Ulunay, nüfusun silahlandırılması talebini yenileyecekti. (Ulunay, 1966b: 2)

Daha 1960'ların başlarında ulusal basında yayımlanan haberler, yöre halkını silahsızlandırma politikası karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu yansıtmaya başlamıştı bile. Nitekim, Devletin bölgede yürüttüğü güvenlik politikaları ile Doğu köylüsünün zorunlu silahsızlandırılması ve eşkıyalığa karşı hiçbir ciddi başarının elde edilememesi sonucu, bölge yöre halkı için ironik bir şekilde gittikçe güvensiz hale gelmiş ve tam anlamıyla eşkıyalar ile jan-

darma ateşi arasında sıkışan silahsız köylü, varoluşsal olarak daha kırılgan bir yapıya sahip olmaya başlamıştı:

> "Doğu'da Vatandaş ya Silah ya Huzur İstiyor: (...) Vatandaş, emniyetini korumak ve huzurunu elde etmek için silahını istiyordu. Jandarmaya güveni yoktu..." (Tokatlı, 1962: 5)

Bölge halkından yükselen bu hoşnutsuzluğa rağmen, Devlet yöneticileri için Doğu vilayetlerindeki silahsızlandırma süreci, vazgeçilemeyecek önemdeydi. Gerçekten de, 1962 yılında Doğu vilayetlerindeki asayişsizlik üzerine toplanan Senato görüşmelerinde senatör Burhanettin Uluç, Devletin bölge halkına duyduğu güvensizliği mükemmel bir şekilde örnekleyerek eşkıyalığın arkasında bir isyan arayan aşağıdaki soruyu yöneltmiştir:

> "Doğu'daki şekavet, adi bir suç mu yoksa fikir mahsulü hareketler mi?" (*Milliyet*, 05.09.62: 1)

Kısaca, Türkiye'de Kürt halklarının kaderi, isyan etmedikleri zamanda dahi, Devletin onlara hiçbir şekilde güvenmemesiydi. Onlar, eşkıya olmalarına gerek kalmadan potansiyel birer suçlu ve gerilla olmadan potansiyel birer isyancıydılar. Daha basit bir ifadeyle Türkiye'de Devlet, Kürt halklarını her zaman isyana zorlamıştı. Yine de, eşkıyaların sıradan suçları arkasında bir isyan arayan senatör haklıydı; çünkü, bölgede gittikçe yayılan eşkıya miti, Kürt halkları içindeki Devlete direnme ve karşı çıkma özlemini canlı tutmaya devam ediyordu.

Doğu'da binlerce silaha el konulduğu ve yüzlerce köylünün ruhsatsız silah bulundurmaktan tutuklandığı 1970'lerde (*Milliyet*, 08.08.70: 3), aşırı sol ve sağ örgütler arasındaki silahlı mücadelenin yükselişe geçmesiyle nüfusun silahsızlandırılması tartışmaları yeniden alevlendi. *Milliyet* gazetesinde yayımlanan nüfusun silahlanmasındaki artış üzerine akademisyenler arasındaki bir tartışmada, Devlet otoritesinin yokluğu karşısında hep kendisini ağalara ve eşkıyalara karşı korumak durumunda kalmış Türk halkının dünden bugüne silaha eğilimli olduğu savlanmaktaydı. Dolayısıyla, kentsel ve kırsal alanda bozulan kamusal düzenin nüfusun silahlanmasını zorunlu hale getirdiği düşünülüyordu. (Gevgilili, 1970: 9) Benzer bir şekilde Tarık Zafer Tunaya, Devletin hiçbir koruma sunmamasından ötürü, tıpkı Doğu köylüsünün eşkıyalara karşı yaptığı gibi, şehirlerde yaşayan insanların siyasi çetelere karşı silahlanmak durumunda kaldığını yazıyordu. Diğer bir deyişle Tunaya, sosyal sınıflar arasındaki mücadelenin daha önce hiç olmadığı kadar keskinleştiği bir dönemde Devletin halkın güvenliğini sağlayamaması, gerek kentsel gerekse kırsal alanda silahlanmayı, halkın meşru müdafaa hakkına dönüştürüyordu. (Tunaya, 1970: 2)

Eşkıya avının siyasası: Komando birliklerinin oluşturulması ve eşkıyalığa karşı askerî operasyonlar

1960'ların ilk yıllarında, Kürt vilayetlerindeki eşkıyalık olaylarının çarpıcı artışı karşısında Devlet yetkililerin ilk tepkisi, salgının gerçek boyutlarını reddetmek olmuştur. Örneğin, Siirt'in eşkıya faaliyetlerinin ve eşkıyalığa karşı gerçekleştirilen yüzlerce askerî operasyonun merkezi haline geldiği 1960'ların ilk yarısında, İçişleri Bakanı Ahmet Topaloğlu'nun (Kasım 1961 - Haziran 1962) Siirt çevresinde gerçekleştirilen eşkıya avının sıradan askerî operasyonlar olduğu ve bölgede hiçbir olağanüstü durum olmadığını açıklaması, kamuoyunun artan endişesini yatıştırmayı amaçlıyordu. (*Milliyet*, 29.12.61: 5) Ancak, Bakan'ın yaptığı açıklamalar, bölgeden gelen haberlerle açıkça çelişiyordu. Örneğin, Siirt savcısı, ekonomik kriz ve Devlet'in güvenlik güçlerinin yetersizliği sonucu, bölgede kamu düzeninin tamamen ortadan kalktığını söylemekteydi. (Altan, 1962: 2) Benzer bir şekilde, İçişleri Bakanı, Siirt vilayetinde gasp suçlarının önemli derecede arttığını itiraf etse de, eşkıyalığın ülkenin en kadim suçu olduğu ve jandarma tarafından gerçekleştirilen eşkıya avının sıradan ve münferit gelişmeler olarak anlaşılması gerektiğini savunmaya devam edecekti. Dolayısıyla Bakan, eşkıyalık olaylarını abarttığı ve Devleti aciz gösterdiği suçlamasıyla ulusal basını sert bir dille eleştirecekti. (*Milliyet*, 04.01.62: 1, 5)

Dönemin diğer İçişleri Bakanları da, Kürt vilayetlerindeki eşkıyalığın yükselişi karşısında aynı sorumluluğu kabul etmeme davranışını takınacaklardı. Örneğin, İçişleri Bakanı H. Oğuz Bekata (Ekim 1962 - Ekim 1963), mecliste güvenoyu almak için yaptığı konuşmada, şaki Koçero'nun 1955'ten beri dağlarda olduğunu savunmaktaydı. (*Milliyet*, 02.10.63: 7) Diğer bir deyişle Bakan, Doğu vilayetlerinde bozulan kamu düzeninin sorumluluğunu DP'nin devrik siyasal iktidarının omuzlarına yüklemekteydi.[6] Yine, İçişleri Bakanı Faruk Sükan (1965-1969), eşkıyalara karşı kararlı mücadeleleri sonucunda, Doğu bölgelerinde eşkıyalığın azaldığını müjdelemekteydi.[7] (*Milliyet*, 30.05.66: 1) Ancak, neredeyse her gün bölgeden gelen eşkıyalık haberleri, Bakanın bu açıklamasını açıkça yalanlıyordu. Nitekim, muhalefetteki

6 Bakan aynı konuşmasında, Anayasa'yı ihlal etmekten Yassıada'da yargılanan DP'nin eski Ağrı milletvekili Halis Öztürk'ü Kürtçülükle suçlamaktaydı. (*Milliyet*, 02.10.63: 7) Bu suçlama, siyasal bir krize neden oluyor ve Bakan, ayrı bir Kürt ırkının varlığını ifade etmek istemediğini, yalnızca, Doğu köylüsünü sömüren ve baskı altında tutan mütegallibeyi hedef almak istediğini açıklamak durumunda kalıyordu. (*Milliyet*, 19.10.63: 1, 7)

7 Ünlü eşkıya Hamido'nun Adana'da Kürtçe konuştuğu yönünde yöneltilen sorular karşısında Bakan Sükan, aynı açıklamasında, Hamido'nun Kürtçe bilmediğini, dolayısıyla bu konuda bir adli tatbikata gerek olmadığını bildiriyordu. (*Milliyet*, 30.05.66: 1)

CHP, eşkıyalara yönelik beceriksiz ve yetersiz tutumundan dolayı Bakanın istifasını talep etmekteydi. (*Milliyet*, 04.11.66: 1)

Devlet yetkililerinin yaptığı kamuoyu açıklamalarının tam tersine, bölgedeki askerî güçlerin takviye edildiği, komando birliklerinin oluşturulduğu ve eşkıyalığa karşı büyük çapta askerî operasyonların düzenlendiğini gösteren aşağıdaki haberler, Devletin Doğu bölgelerindeki asayişsizliği göstermek istediğinden çok daha fazla ciddiye aldığını kanıtlıyordu:

> "728 Jandarma Eşkıya Takip Ediyor: Diyarbakır, Siirt ve Bitlis çevresinde (...) eşkıya takibi sonunda şimdiye kadar 12 kişi yakalanmıştır. (...) Sıkı takip yüzünden şakilerden bir çoğu Irak ve Suriye hududuna kaçmışlardır." (*Milliyet*, 30.12.61: 5)

> "Sindiler veya Kaçtılar: Son yıllarda gazete haberleri arasında Doğu ve Güneydoğu illerindeki eşkıya hareketleri ile bunları yakalamak ve zararsız hale getirmek üzere görevlendirilen jandarma birliklerinin harekatı geniş yer tuttu. Sıkı takip, bu çevredeki eşkıyaların çoğunluğunu sindirmiş, bir kısmının da Irak ve Suriye'ye kaçmasına yol açmıştır. Güneydoğu'da jandarma birlikleri tarafından girişilen sıkı eşkıya takibinin merkezi Siirt'tir." (İlhan, 62: 3)

> "Doğu Bölgesinde Büyük Arama-Tarama Yapılacak" (*Milliyet*, 29.06.62: 1)

> "Siirt ilindeki 600 jandarmanın büyük kısmı şakilerin yakalanmasını sağlamak için ili kordon altına almışlardır." (*Milliyet*, 04.07.62: 3)

> "Doğu'daki asayişi temin ve dağdaki şakiyi yola getirmek ve yakalamak için jandarma gerilla eğitimine tabi tutulmaya başlandı." (*Milliyet*, 30.12.1962: 1)

> "Haziranda Eşkıya Avına Çıkılacak" (*Milliyet*, 03.03.63: 1)

> "Şakilere karşı gerilla eğitimi ve tatbikat yapmakta olan 16 jandarma eri boğuldu." (*Milliyet*, 21.06.66: 1)

Doğu'da bitmek bilmeyen eşkıya avına rağmen, İçişleri Bakanı Faruk Sükan, eşkıyalıkla mücadelenin demokrasi ve hukuk yoluyla yapılacağını ilan ediyordu:

> "Uzun yıllardan beri devam eden eşkıyalık hareketini bitirmek kararındayız. Bu meseleyi baskı, tedhiş yolu ile değil, demokratik anlayışla halledeceğiz." (*Milliyet*, 25.12.66: 1)

Ancak söz konusu demokratik anlayış, Bakanın aynı basın açıklamasında belirttiği gibi, kış takibi, polis gücünün güçlendirilmesi ve komando birliklerinin kurulmasını ifade ediyordu:

> "Eşkıyalar Dikkat!.. Komandolar Geliyor: Foça'da açılan Jandarma Komando Okulunda yetişenler Doğu'daki eşkıyaya aman vermeyecek. Sen Hamo, sen Mehmedo, sen Halimo ve sen... sen... sen... Tüm şakiler... Doğu'nun dağlarda gezen taçsız, tahtsız kralları!.. Haberiniz olsun!... Çok değil altı ay sonra, jandarma komandoları Azrail'iniz olacak. (...) İçinizden silahını bırakıp teslim olanlar çok daha karlı çıkacaklar. Bundan hiç şüpheniz olmasın!.." (*Milliyet*, 22.07.64: 1, 7)

> "Bir Komando Taburu Doğu'da "Haydut Avı"na Başlıyor" (*Milliyet*, 10.03.67: 3)

> "Doğu'da 720 Komando Eşkıya Avına Çıkıyor" (*Milliyet*, 03.04.67: 3) / "Doğu'da Eşkıya Takibi Yarın Siirt'te Başlıyor" (*Milliyet*, 05.04.67: 3)

> "Jandarma Eşkıyayı Özel Köpeklerle Takip Edecek" (*Milliyet*, 19.12.68: 3)

Komando birlikleri tarafından gerçekleştirilen her eşkıya avı öncesi, savaş helikopterlerinden dağlara atılan binlerce ihtar beyannamesinde Devlet, eşkıyalara sarsılmaz otoritesini hatırlatırken eşkıyalığı birinci sınıf bir ihanet ve ayaklanma olarak tanımlamaktaydı:

> "Suçlu vatandaş, kanunlar merhametli ve adildir. Kanuna sığın ve korkusuz yaşa. Devlet kudreti büyüktür. Devlet gücüne karşı koyamazsın. Komando birlikleri üstün silah ve araçlarıyla dört bir yanını sardı. Bu çemberin içinde kaldın. Ancak teslim olursan kurtulacaksın. Teslim ol. Suçun ne kadar büyük olursa olsun, senin menfaatinedir. Adil mahkemelerden korkma. Af kanunlarından faydalanacaksın. Teslim ol. Dağlardan ve hıyanetten, ölümden kurtul. Teslim olursan Devlet seni koruyacaktır. Teslim olmazsan telef olacaksın. Dağlar senin mezarın olacak. Teslim ol. İnsan gibi yaşa, çoluğuna çocuğuna ve sıcak yuvana kavuş. Bu sana verilen son fırsattır. Faydalan." (*Milliyet*, 08.04.67: 1, 7)

1960'larda eşkıyalık haberlerinin günlük hayatın sıradan bir parçasına dönüşmesi sonucu, Devlet yetkililerinin söylemi çok daha tehditkâr bir renge bürünüyordu. Örneğin, Başbakan İsmet İnönü (1961-1965), Doğu bölgelerinde eşkıyalığa karşı gerçekleştirilen askerî operasyonların sonuçlarının kısa sürede kesin ve net olduğunun görüleceğini, böylece herkesin Devletin vermek istediği dersi açıkça kavrayacağını açıklıyordu. (*Milliyet*, 16.07.62: 7) Bölgedeki hudut kapılarının eşkıyalık avına yardımcı olabilmek amacıyla kapatıldığını belirten İnönü, eşkıyalara yardım ve yataklık eden kimselerin sürülmesini ve eşkıyaların görüldükleri an vurulmasını öngören "Şekavedin Önlenmesi" yasasının tekrar yürürlüğe koyulduğunu da ilan etmekteydi. (*Milliyet*, 17.07.62: 1, 7) Diğer taraftan, Adalet Bakanı A. Kemal Yörük (1962-1963), eşkıyalık suçları için idam cezasının uygulanmasını savu-

nuyordu. (*Milliyet*, 01.09.62: 1, 7) Dahası, Bakanlar Kurulu, eşkıyaların gizlendikleri yerleri bildiren kimselere para ödülü verileceğini duyurmaktaydı. (*Milliyet*, 07.09.62: 1) Nitekim, Doğu bölgelerinin en ücra köşelerinde karakollar kurulması sözünü veren Başbakan ve bölgeyi ek jandarma güçleri ile dolduran ve Doğu vilayetlerinde düzenli olarak kişisel asayişi tedhiş turları düzenleyen İçişleri Bakanı için, her türlü eşkıyalık olayı Devletin aczini gösteren bir zayıflık belirtisi haline gelmişti. (*Milliyet*, 08.08.62: 5)

Alınan bütün bu askerî önlemlere ve Hükümetin gösterdiği bu kati tavra rağmen, bölgeden gelen eşkıyalık olayları hız kesmeden artmaya devam ediyordu. Bunun için, nadiren de olsa, Devlet yetkilileri, zor araçlarının tek başına eşkıyalığı yok etmekte yetersiz kaldığını itiraf etmekteydiler. Örneğin, İçişleri Bakanı Kemal Sahir Kurutluoğlu (Haziran-Eylül 1962), Doğu illerindeki kamu düzeninin yeniden inşasında ekonomik kalkınma, milli eğitim, altyapı yatırımları ve toprak reformunun önemine işaret etmekteydi. Kurutluoğlu'na göre eşkıyalık, bölgenin bu genel sorununun bir yansıması ve sonucuydu. (*Milliyet*, 07.08.62: 1, 7) Nitekim, yaptığı bu açıklamadan bir ay sonra Bakan, "Doğu Kalkınması"nı siyasi gündemlerinin birinci maddelerinden biri olarak gördüklerini açıklayacaktı. (*Milliyet*, 12.09.62: 1) Bir yandan, bu devlet söylemi, Kürt meselesini "Doğu'nun geri kalmışlığı" sorunu olarak yeniden inşa eden DP söyleminin bir devamıydı. Ancak, öte yandan, söz konusu söylemin arkasında, doğrudan yöre nüfusuna karşı duyulan güvensizlikten doğan devletin klasik güvenlik çıkarları bulunuyordu. Nitekim, aynı açıklamasında Bakan, aldıkları gerilla eğitimiyle eşkıyalara karşı etkin bir mücadele yürütecek komando birliklerinin kurulduğunu müjdelemekteydi. (*Milliyet*, 12.09.62: 7) Kısa bir süre içinde, söz konusu açıklamanın bölge halkları için hiç de iyi bir haber olmadığı anlaşılacaktı; çünkü, komando birliklerinin asıl hedefi, eşkıyalar yerine, Kürt köylüsü olacaktı.

1960'ların ikinci yarısında, ana muhalefet CHP, Doğu vilayetlerinde artan eşkıyalık olaylarından ötürü hükümete karşı eleştirisini keskinleştirmeye başladı. Aslında, Doğu'daki asayişin bozulması, CHP'nin AP iktidarına karşı yürüttüğü muhalefetinin en temel ayaklarından biriydi.[8] CHP Genel Sekreteri Bülent Ecevit'e göre eşkıyalık, yalnızca askerî önlemlerle çözülecek salt bir güvenlik sorunu değildi. Eşkıyalık salgınını çözmek için yeni savaş helikopterleri sipariş etmekten öte bir şey yapmadığını savunduğu İçişleri Bakanı'nı istifaya çağıran Ecevit, eşkıyalığın kapsamlı bir toprak reformunu gerektiren Doğu'daki daha büyük bir sosyolojik adalet probleminin bir parçası olduğunu savunuyordu. Dahası, CHP Genel Sekreterine göre, bazı kötü suç-

---

8 Doğu'da artan eşkıyalık olayları yüzünden CHP'nin İçişleri Bakanı'nı istifaya çağırdığı bir örnek için, bkz. (*Milliyet*, 18.05.67: 3).

lu tiplemeleri dışında, Doğu vilayetlerindeki eşkıyaların çoğu, ya namuslarını ve ailelerini korumak ya da zalim ağalara karşı kendilerini savunmak üzere dağlara çıkmıştı. Dolayısıyla, derebeylerini kollayan ve şehir eşkıyalarının sırtını sıvazlayan AP iktidarı sonucu, adalet ve eşkıyalık sorunu bir arada büyümekteydi. (*Milliyet*, 11.12.66: 1, 7) Benzer bir şekilde, mecliste yaptıkları konuşmalarda CHP milletvekilleri, Doğu'daki eşkıyalık salgınının bölgedeki işsizlik sorunu ve kan davası olgusuyla organik olarak bağlantılı olduğunu savunmaktaydılar. (*Milliyet*, 28.12.66: 1, 7)

Ecevit'in 1960'ların sonlarında açıkladığı gibi, "Ortanın Solu" olarak CHP'nin vaadi, Doğu vilayetlerinde sosyal adaleti, gerçekten adil bir toprak reformu ile sağlayarak Türkiye'deki bölgeler arası eşitsizlikleri gidermekti; böylece eşkıyalık, derebeylik ve serflik ile beraber, kendiliğinden ortadan kalkmış olacaktı. (*Milliyet*, 18.09.69: 4) Söz konusu söyleme göre, hem eşkıyalık hem de ayrılıkçılık hareketleri, bölgedeki bozuk kamu düzeninden doğmaktaydı ve CHP, "Doğu Sorunu"nu jandarma, silah ve mayınlarla değil, okul, fabrika ve alt yapı ile çözeceğini duyurmaktaydı.

Kısaca, AP iktidarının tersine CHP, Doğu illerindeki asayişsizliğin askerî değil, ekonomik ve kültürel önlemlerle çözüleceğini savunmaktaydı. Benzer bir şekilde, Türkiye İşçi Partisi (TİP) Genel Başkanı Mehmet Ali Aybar, Doğu bölgelerindeki sosyal adaletsizlik ve asayişsizlik sorununun çözümü için, derebeylerinin topraklarının topraksız köylüye dağıtımını desteklemekteydi. (*Milliyet*, 21.10.67: 7) CHP ve TİP'in eşkıyalık meselesi üzerinden "Doğu Sorunu" üzerine geliştirdikleri bu benzer söylemler, dönemin en eleştirel bakış açısını oluşturmaktaydı. Nitekim, her ne kadar devrik DP'nin Doğu'nun kalkınması söyleminin basit bir tekrarından ibaret olsa da, Yeni Türkiye Partisi'nin (YTP) Başkanı Yusuf Azizoğlu'nun eşkıyalık ve kaçakçılığı Doğu'daki geri kalmışlık sorunu ile bağdaştırması, doğrudan Kürtçülük yapmakla suçlanmasına yol açıyordu. (*Milliyet*, 03.10.69: 5) Diğer taraftan, ana akım Devlet söylemini yansıtan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin (CKMP) Genel Başkanı Alparslan Türkeş, devletin bekası için eşkıyalığın derhal yok edilmesini savunurken Doğu'daki asayişsizliğin nedeni olarak, iktidardaki AP yöneticilerinin beceriksizliğini gösteriyordu.

Her ne kadar Doğu vilayetlerindeki asayişsizlik 1960'ların ikinci yarısı boyunca muhalefet partilerinin AP iktidarına yönelttiği en temel eleştirilerden biri olarak kalsa da, İçişleri Bakanı Sükan (1965-1969), AP hükümeti sayesinde Doğu'daki eşkıyalık olaylarının büyük oranda bittiği konusunda ısrar etmekteydi. (Pulur, 1968: 5) Ancak, takip eden yıllar içinde, eşkıyalık olaylarının devam etmesi ve Doğu vilayetlerinde bozulan kamusal düzen konusundaki şikâyet dilekçelerinin ulusal yazılı basında geniş yer bulması sonucu (*Milliyet*, 05.08.69: 7) Sükan, Doğu halkının Devlet otoritesinin yokluğun-

da kendilerini eşkıyalara ve zalim ağalara teslim etmek durumunda kaldığını itiraf ediyordu. (*Milliyet*, 31.07.69: 1, 11)

Kısaca, Mesut Yeğen'in "Devlet Söyleminde Kürt Sorunu" üzerine geliştirdiği tezi doğrular biçimde, sivil ve askerî bürokratik seçkinler, "Doğu Sorunu"nu Doğu bölgelerinin geri kalmışlığı sorunu olarak yeniden inşa ettiklerinden bu temelde ekonomik olan sorunun çözümsüz kalması, onun burada eşkıyalık orada Kürtçülük adı altında Devlet için bir güvenlik sorununa dönüştüğünü savunmaktaydılar. Örneğin, Kars senatörü Mehmet Hazer, Doğu halkının can ve mal güvenliğinin sağlandığı erken Cumhuriyet dönemindeki Devletin başarısının yerel yöneticilerin keyfî ve adaletsiz uygulamaları sonucu gölgelendiğini savunuyordu. Hazer'e göre, kendisini bozulan kamusal düzende bariz bir şekilde ifşa eden bölge halkının hoşnutsuzluğunun yatıştırılabilmesi için, Hükümetin siyasi gündeminin birincil maddesi olması gereken Doğu kalkınması meselesinin hem kamusal hem de özel yatırımlarla çözülmesi gerektiğini belirtmekteydi. (Hazer, 1970: 2)

"Defolun": Köy baskınları ve göçebe Kürt köylülüğünün tasfiyesi

Keşif

1950'lerde Kürt vilayetlerindeki eşkıyalık olaylarının bu büyük çaptaki doğuşu, Batılı kamuoyunun dikkatini daha önce hiç olmadığı kadar Doğu bölgeleri üzerine çekiyordu. Muhabirler bölgeyi ziyaret ettikçe, ulusal basında okuyucuya bu "gayri-medeni", "tuhaf", "geri kalmış", "görmezden gelinmiş" ve "tamamen unutulmuş" toprakları tanıtmak üzere yayımlanan makaleler, röportajlar ve fotoğraflar birbirleriyle kıyasıya yarışmaya başlıyordu. Ulusal basın, Doğu'yu yalnızca Türkçenin bilinmediği geri kalmış bir bölge olarak değil, aynı zamanda batıl ve vahşi bir dünya olarak da resmediyordu. Tıpkı 17. ve 18. yüzyıl Avrupalı gezginlerin Uzak Asya ya da Amerika üzerine kaleme aldıkları öyküler gibi, Doğu üzerine yayımlanan makaleler, açık bir ırkçı söylemi yayıyor ve yazarlarının bölge hakkında sahip oldukları cehalet, aslında, ülkenin geri kalanının Doğu bölgelerinden yabancılaşmasını yansıtıyordu. Örneğin, *Milliyet* gazetesinin bir muhabiri, Êzidîleri Müslüman çoğunluğa hedef göstermekten çekinmiyordu:

> "Anadolu'da Hâlâ İnsan Kurban Ederek Ayin Yapanlar Var!..: Siirt civarında oturan Yezidilerin ibadetleri Şeytana tapmakla başlıyor. Onlarca bir Müslüman kurban etmek, büyük bir sevaba girmektir." (Deniz, 1955: 3)

Yine yedi yıl sonra, aynı gazetede yayımlanan röportaj dizisinde başka bir muhabir, Êzidîleri eski zamanlarda şeytana tapmak için Müslüman çocukları kurban eden insanlar olarak anlatmaktaydı. (Çapın, 1962 (I, II, III): 3) Bu ırkçı yazılar, hem devlet yöneticileri hem de sıradan insan tarafından paylaşılan ve Kürt topraklarına olan yabancılığı ifşa eden Batılı bakış açısını yansıtmaktaydı. Bu anlamda, askerlik hizmetlerinin bir karşılığı olarak Güneydoğu Anadolu bölgelerinde çalışan yedek öğretmenlerin çalışma koşullarının zorluğu üzerine kaleme aldıkları ve 1960 yılında *Milliyet* gazetesinde yayımlanan mektupları, bölgeye düşmanlaşacak derecede yabancılaşmış Batılı bakış açısını örneklendirmek bakımından önemlidir:

> "Ekserimiz hudut köylerine düştüğünden mahut yazınızda belirttiğiniz gibi yalnız cehaletle, bilgisizlikle mücadele etmiyoruz. Kaçakçılığı, eşkıyalığı meslek haline getirmiş, insan canına tavuk canı gibi kıymet vermeyen, silah seslerini ninni sesi sayıp uyuyan, bağlandığı kızılbaşlık tarikatı icabı karısının ve kızının başkalarıyla peşkeş çekmesine göz yuman[9] yerlerde ve insanlarla mücadele ediyoruz. Ve bu mücadele cehalet, bilgisizlik mücadelesinden bizim için daha fazla önem taşıyor." (Ulunay, 1960b: 3)

Bu mektuba verdiği yanıtta Ulunay, cehaletin Doğu'daki belaların kaynağı olduğunu savunmakta ve görevlerini cehenneme sürgün değil, karanlık bir bölgeye aydınlanma götürme ideali olarak görmeleri gereken bu yedek öğretmenleri kınamaktaydı. Yazara göre, bölgede cehaletin yok edilmesi hem Devletin hem de Batılı eğitimli insanın sorumluluğundaydı. Nitekim, Ulunay'a göre, Doğulu vatandaşın halen Türkçe konuşamıyor olması, Devletin bölgeyi yıllardan beri ihmal ettiğini kanıtlamaktaydı. (Ulunay, 1960b: 3)

Aslında, aralarındaki tüm farklılığa rağmen, bu her iki söylem de, ortak bir şekilde, bölgeyi tepeden inme bir müdahalecilikle kavrıyordu. Söylemler arasındaki ayrılık, yalnızca bölgenin sorunlarını nasıl kavradıklarında ve bu sorunlara hangi araçlarla müdahale etmeyi önerdiklerinde ortaya çıkıyordu. Bu bağlamda önceki söylem, bölge sorunları için bizzat yöre insanının doğasını suçlayıp ekonomiden asayişe, dinden ahlaka kadar sosyal yaşamın her alanına Türk toplumunun toptan bir müdahalesinin gerekliliğini ima ederken diğer söylem, asimilasyoncu bir kapsayıcı söyleme dayanıyordu. Yine de, Kürt bölgelerinin Batılı insan tarafından yapılan bu yeniden keşfinde, ayrıntılar çok şey ifade ediyordu.

Yine, başka bir köşe yazarı, Doğulu insanın sorunlarının kökeninde Devletin bölgeye gösterdiği ilgisizliğin üzerinde durmaktaydı. Bölgenin alt yapısının oluşturulması için kamu yatırımlarının önemini vurgulayan yazar,

9 Ulunay, ancak bir sonraki yazısında, Alevilere karşı basmakalıp ve aşağılayıcı bir söylemi yayan bu yedek öğretmenleri kınaması gerektiğini hatırlamıştır. (Ulunay, 1960c: 3)

Devletin bu ilgisizliğinin 1938 yılında Atatürk'ün ölmesiyle başladığını savunuyordu. (Onur, 1962: 3) Yazar, bu "Türk ulusunun en büyük lideri"nin yönetimi altında Doğulu insanın mutlu ve huzurlu olduğunu ilan ederken acı ve mutluluk gözyaşlarını birbiriyle karıştırıyor olmalıydı; çünkü, söz konusu dönem, Kürt halklarının geç tarihindeki en kanlı dönemdi.

1960'lar boyunca ulusal basında, bölgenin imkânsızlıkları ile Devletin bölgeye yönelik ilgisizliğini vurgulayan sayısız makale yayımlanmaya devam etti. Gerçekten de, dönemin günlük gazeteleri, bölge dinamiklerinin anlaşılması noktasında okuyucuya seslenen Doğu'da yaşanmış kişisel hikâyelerle doluydu. Bu hikâyelerden birinde bir ilkokul öğretmeni, Doğu'da çalıştığı köyün insanlarının Türkçe, Türk bayrağı ve Atatürk'ten bîhaber olduğu "acı gerçeği"yle yüzleşerek bölgedeki eğitim kurumlarının zayıflığından bahsetmekteydi. (*Milliyet*, 07.10.62: 5) Benzer bir şekilde diğer öyküler de, "cehaletin", "kaçakçılığın" ve "eşkıyalığın" Doğu'nun günlük yaşamının sıradan bir parçası haline geldiğini anlatmaktaydı.[10] Dolayısıyla, iki temel parçası "cehalet" ve "yoksulluk" olan Doğu sorununun çözümü için, bölgede eğitim ve sanayileşmenin geliştirilmesinin Devletin izlemesi gereken ana politika olduğu savunuluyordu. (Arslan, 1967: 2) Diğer bir deyişle, Kürt meselesi "Doğu'nun geri kalmışlığı" olarak yeniden inşa edilirken cehalet ve yoksulluk sorununun mütegallibe, eşkıyalık ve Kürtçülüğün bölgedeki zulmüne yol açtığı savunuluyordu. (Tekin, 1967: 2)

1960'larda Doğu'ya olan kamusal ilgi o denli yoğun hale gelmişti ki, yöre halkının sosyal dinamik ve normları üzerine ulusal basında yayımlanan neredeyse her makale, kamuoyunda hemen karşılık buluyordu. Diğer bir deyişle, kırsal yaşam, günün moda tartışmasıysa "Doğulu köylüler", bu tartışmanın en popüler temasıydı. Dursun Akçam'ın ödüllü makalesi "Analarımız" Doğulu kadın hakkındaki acı gerçekleri ifşa ederken (Akçam, 1963: 3) Batılı okur, şaşkınlık, utanma, suçluluk ve merhamet duygularını bir arada hissediyordu.[11] (*Milliyet*, 21.12.63: 1)

Bizim analizimiz açısından, ulusal yazılı basının Kürt eşkıyalığının birincil insan kaynağını oluşturan göçebe Kürt aşiretlerine, nam-ı diğer Göçerlere gösterdiği ilgi, özellikle önemlidir. Kamusal alanda ilk olarak ünlü eşkıyaların köylüleri olarak beliren Göçerler, ulusal basında karanlığın ve cehaletin masum kurbanları olarak resmediliyordu. Örneğin, 1960'ların ilk yıllarında, "kahraman" üç üniversite öğrencisi tarafından Doğu'nun "en vahşi ve ücra köşelerinde" göçebe aşiretleri eğitmek üzere başlatılan "kültür savaşı"nı an-

10 Bu hikâyelerden bazıları için, bkz. (*Milliyet*, 13, 14, 23, 25, 26, 27, 28.10.62: 5) (Çapın, 1964b: 5).

11 Gelecek yıllarda Akçam, Hükümetin ilgisizliği, jandarma baskısı, ağanın zulmü ve eşkıyanın soygunu arasında kalmış Doğulu köylünün umutsuz yaşamları üzerinden "Doğu'daki Çile" temasını işlemeye devam etmiştir. (Akçam, 1964, 1965a, 1965b, 1968: 5)

latan bir makale dizisi *Milliyet* gazetesinde yayımlanmıştı. Göçerlerde okuma yazma bilmeme, dinin etkisi, cinsiyet eşitsizliği ve Devletin ilgisizliği gibi konuların dışında (*Milliyet*, 21, 22, 23.12.64: 5), yukarıda bahsi geçen iki farklı söylemin çatışmalı birlikteliği bu yazı dizisinde de belirmekteydi. Bir yandan, Siirt'in Milli Eğitim Müdürü, bu üç gönüllü öğretmenin başlattığı kültür savaşından en azından iki temel başarı beklediğini belirtmekteydi:

> "Muhakkak bir sahra tuvaleti kurup onlara uygar şekilde "dışarı çıkmasını" öğretin; ikincisi, İstiklal Marşı'nı söyletin." (*Milliyet*, 20.12.64: 5)

Temel direkleri "medeniyet" ve "Türk milliyetçiliği" olan resmî Devlet söylemini yansıtan bu dönemin *siyasal olarak doğru* söylemini benimseyen ulusal yazılı basın, böylece dışlayıcı olan diğer söylemi reddetmiş oluyordu. Bu bağlamda, bölgedeki jandarmaların söz konusu gönüllü öğretmenleri Göçerlere yapacakları ziyaretten vazgeçirmek için sarf ettikleri sözler, ayıplanarak alıntılanıyordu:

> "Onlar Kürt milleti, adam olmazlar. Türkçe de bilmezler. Uğraşıp ne yapacaksınız? Siz en iyisi kendinizi oraya gitmiş gibi göstererek yiyip içip keyfinize bakın." (*Milliyet*, 20.12.64: 5)

Gönüllülerin daha sonra anlayacağı gibi, bu sözler aslında birer itiraftı; çünkü yöre jandarması, her gün baskı altında tuttukları göçebe köylülerle basının bir araya gelmesinden endişe ediyordu. Bu bağlamda söz konusu röportaj dizisi, Devletin bölgedeki tek rolünün, göçebe aşiretleri soymak olduğu yönünde cesur bir çıkarımda bulunuyordu. Ancak, burada bu suçun sorumluluğu, ülkenin en ücra ve yoksun bölgelerinde çalışmalarının intikamını cahil ve suçsuz köylülerden çıkardıklarını düşündükleri yerel devlet yetkililerinin omuzlarına yükleniyordu. (*Milliyet*, 25.12.64: 5) Dahası gönüllü öğretmenler, göçebe köylülerin yasanın da baskısı altında olduğunu keşfediyorlardı; çünkü yerel yöneticiler, hiçbir yasal tabuya sahip olmayan bu insanların yüzyıllardır konakladıkları topraklardan çıkarılmaları için mücadele ediyorlardı. (*Milliyet*, 22.12.64: 5) Bu göçebe aşiretlerin yerleşmek konusunda yetkililere talepte bulunduklarında da, Devlet yöneticilerinin köylülerin söz konusu isteklerinin samimiyetinden kuşku duydukları gözlemleniyordu. Aslında, yerel bir Devlet yetkilisinin aşağıdaki sözleri, Kürt göçebe aşiretlerini derhal yok edilmesi gereken tehlikeli atıklar olarak gören Devlet mantığını net bir şekilde özetlemekteydi:

> "Siz onlara bakmayın, hiçbiri yerleşmek istemez. Bundan iyi geçim yolu mu bulacaklar? Her türlü kaçakçılık yapar, üstelik beş kuruş vergi vermezler. Hükümetin ne çıkarı var ki, onlara yardım etsin?" (*Milliyet*, 25.12.64: 5)

Gerçekten de söz konusu yazı dizisini kaleme alan gönüllüler, "kaçakçılığın" en önemli gelir kaynaklarından biri olduğu (*Milliyet*, 24.12.64: 5) ve namus cinayetinin sıradan bir olay olarak görüldüğü (*Milliyet*, 23.12.64: 5) göçebe toplulukları radikal bir dünya olarak resmetmekteydi. Daha kötüsü, Göçerlerin aşiret içi mücadelelerinde kullanmak üzere kendi eşkıyalarını açıkça besleyip destekledikleri de biliniyordu. (*Milliyet*, 22.12.64: 5) Son olarak, merkezî hükümete sunduğu sadakat karşılığında koruma elde eden derebeylerinin tersine, Göçebe aşiretlerin ağalarının, hiçbir şekilde, topluluklarının mutlak yöneticileri olmadıkları gözlemleniyordu. Tam tersine, Kürt göçebe köylüleri ile yapılan tüm bu mülakatlarda, ağanın topluluktaki rolünün köyün kasaba ve Devletle olan iletişimini sağlamak ve düzenlemekten ibaret olduğu ve bu rol karşılığında belli bir ek ücret aldığı belirtiliyordu. (*Milliyet*, 25.12.64: 5) Bizim analizimiz açısından, Kürt göçebe köylüleri ile yapılan bu röportajların can alıcı çıkarımlarından biri, Kürt kırsal hayatının geleneksel kötü figürü olarak klasik ağa imajının sorgulanmasıdır.

Ancak Doğu'da göçebe aşiretlerden yerleşik köylere doğru geçildiğinde, derebeylik kavramının yeniden belirdiği gözlemleniyordu. Merkezî hükümetin verdiği açık destekle ağaların hem yasa hem de Devletin kolluk güçlerine dayanarak köylülerin topraklarına el koyduğu tekrar tekrar gözlemleniyordu. Devletin sunduğu araçlar dışında derebeyleri, köylünün toprağına el koymak için, eşkıyaları kendi baskı ve sindirme araçları olarak da kullanıyordu. Örneğin, 1965 yılında, yörenin derebeylerinden birine hizmet eden eşkıyaların yarattığı baskı ortamı yüzünden, iki yüz seksen köylü Siirt'teki köylerini terk etmek zorunda kalmıştı. (*Milliyet*, 13.06.65: 1)

Dolayısıyla, yerleşik Kürt köylülerinin çoğunluğu kendi topraklarında ortakçı olarak çalışmak durumunda kalırken topraklarına tutunmayı başarabilenler modern tarımın teknolojik fırsatlarından yoksundular. (Akçam, 1965a: 5) Büyük toprak ağalığına yarayan devlet kurumlarının iltimas ve rüşvet sonucu yozlaşmasına dikkat çeken muhabirler, Devletin yöre insanının gözünde salt bir baskı ve sömürü aracı olarak görüldüğünü yazmaktaydılar. Bu bağlamda, kendisiyle mülakat yapılan bir köylünün Doğu vilayetlerinde Devletin rolü üstüne yaptığı değerlendirme, izaha yer bırakmayacak kadar açıktı:

> "Siz hökümetsiniz. Kâğıt yazar, para alır, adam döver, mahpusa atarsınız." (Akçam, 1965b: 5)

Türk okurun İsmail Beşikçi ve Mehmet Emin Bozarslan'ın "Türkiye'nin Doğu Sorunu" üzerine yazdıkları put kırıcı çalışmalarla karşılaştıkları 1970'lerde, ulusal yazılı basının köşe yazarları, Doğu'nun sorunlarını çok daha cesur ve eleştirel bir gözle dillendirmeye başlamışlardı. Söz konusu yazar-

lar, artık yalnızca Doğu'nun geleneksel özelliklerinden değil, aynı zamanda komando operasyonları ile bütün çirkinliği içinde kendisini ifşa eden Devletin bölge insanı üzerindeki baskısından da bahsediyorlardı. (Yavuz, 1970a: 2) Dahası, bu Doğu sorununun yeniden gözden geçirilmesi sürecinde, yerel ağalar ve şeyhler arasındaki doğal dengenin bunların yüzlercesinin bölgeden sürülmesiyle bozulduğu ve Devletin güvenlik güçlerinin oluşan boşluğu dolduramadığı da anlatılıyordu. (Yavuz, 1970b: 2) Doğu insanı, gitgide, kendi Anayasal hakları hakkında daha bilinçli hale geldiğinden, ulusal basının köşe yazarları, Doğu sorununun çözüm sürecinde daha fazla geç kalınamayacağı konusunda Devlet yetkililerini uyarmaktaydılar. (Yavuz, 1970b: 2)

Baskı

1960'larda bölgeden gelen haberler, yalnızca eşkıyalık olaylarının azalmadığını, aynı zamanda, Devletin bölgedeki kolluk güçlerinin eşkıyalarla mücadele etmek yerine, yöre köylülerini ezmeye yöneldiğini iddia ediyordu. Devletin Doğu vilayetlerinde izlediği siyasete eleştirel bir şekilde yaklaşan birçok köşe yazarı, kamuoyunun dikkatini bölgedeki jandarma baskısına çekiyordu. Örneğin, Çetin Altan'a göre, Devlet yetersiz güvenlik güçleri yüzünden eşkıyalıkla başa çıkamayınca jandarmalar, eşkıyaları koruyup besledikleri suçuyla her gün köylüleri sıra dayağından geçirmeye başlamıştı. (Altan, 1962b: 2) Yine başka bir köşe yazarı, 1967 yılında, AP hükümetinin bölgedeki jandarma baskısına göz yumduğunu iddia etmekteydi. Yazara göre, jandarmanın Doğu köylüsü üzerinde oluşturduğu bu sistematik baskı, Kürtçülük ve eşkıyalık başta olmak üzere, tehlikeli hareketlerin bölgede yayılması için gerekli mükemmel ortamı yaratmaktaydı. (Toker, 1967: 2)

Gerçekten de, 1960'ların ikinci yarısından itibaren, jandarmanın bölgedeki baskısı neredeyse her gün ulusal gazetelerde yer bulmaya başladı:

> "Jandarma Dayağından Mecliste Şikayet Edildi" (*Milliyet*, 17.05.65: 1)
>
> "Jandarma yüzünden Hakkari'nin Bir Köyü Irak'a Göç Etmiş: Hakkari Belediye Başkanı: (...) Jandarmalar tasavvur edilemeyecek kadar haksızlık yapıyorlar." (*Milliyet*, 13.12.66: 1, 7)
>
> "Karakola götürülürken kaçmaya teşebbüs eden köylüyü jandarmalar öldürüp kaçmıştır." (*Milliyet*, 29.09.69: 7)

Yöre halkının Devletin kolluk güçleri tarafından baskı altına alındığının ortaya çıkmasıyla birlikte, çeşitli köşe yazarları, hükümeti sert bir dille eleştirmeye başladı. Örneğin, Kemal Bisalman, firari oğlunun saklandığı yeri bildirmesi için jandarma tarafından düzenli olarak dövülen ve işkence edilen

Urfalı bir kadının mektubunu alıntılamakta ve bölgedeki komando birliklerinin eşkıya avı bahanesiyle masum köylere baskınlar düzenlediğini yazmaktaydı. (Bisalman, 1970a: 2) Gerçekten de, Doğu vilayetlerinde eşkıyaları yakalamak ve asayişi yeniden kurmak üzere oluşturulmuş komando birliklerinin Kürt köylerine yaptıkları baskınlar, Türkiye'nin Kürt meselesinin şekillenmesinde bir dönüm noktası oluşturacaktı.

Doğu vilayetlerindeki büyük komando operasyonları, Bakanlar Kurulu'nun 18 Ağustos 1969'da çıkardığı "Toplu Köy Aramaları" adlı kararname ile başladı. Yedi Doğu vilayetini kapsayan bu kararnamenin temel amacı, eşkıyaların yakalanması ve silah ve kaçak malların toplanmasıydı. (Cem, 12.06.1970: 7) Ancak 1970'lerde bölgeden gelen haberler, komando operasyonlarının asıl amacının eşkıyaların yakalanması yerine, yöre köylülerinin baskı altına alınması olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla, kısa sürede, jandarma tarafından gerçekleştirilen eşkıya avının köylü avına ve eşkıyalığı yok etmek üzere kurulmuş komando birliklerinin eşkıya kampları yerine, Kürt köylerine baskınlar düzenlediği anlaşılacaktı. Bu askerî operasyonlar ve köy baskınlarında Devletin amacı, yalnızca yöre nüfusunu zorunlu olarak silahsızlandırmak değil, aynı zamanda Kürt köylülerine Devlete yönelik duymaları gereken korku ve terörü anımsatarak (özellikle Göçerlere) meskûn oldukları toprakları terk etmeleri yönünde açık bir mesaj iletmekti. İçinde yaşanılan çağ, bir eşkıya çağıysa Devlet, sanki koyunlara bölgedeki en büyük yırtıcı kuşun kendisi olduğunu hatırlatmak istiyordu.

İsmail Cem tarafından yöre halkı ve yerel yöneticilerle gerçekleştirilen dönemin bir röportaj dizisi, Doğu köylerine yönelik gerçekleştirilen komando operasyonlarının arkasındaki Devlet mantığını anlamak bakımından can alıcı önemdedir. "Acılı Doğu" adlı bu röportaj dizisinin ana sorusu net ve isabetliydi:

> "Doğu'da zorla "Kürtçülük" davası mı yaratıyoruz?" (Cem, 1970: 7)

Yazı dizisinde yayımlanan fotoğrafların gösterdiği gibi, her zaman şafak vakti gerçekleşen sıradan bir komando baskınında, erkekler ve kadınlar iki grup halinde birbirlerinden ayrılıyor ve köylüler, köyün merkezinde sıraya diziliyordu. Tanıklıklara göre, komutanın köylülerden silahlarını teslim etmelerini istemesinden sonra, (birçok sefer kadınlar, yaşlılar ve çocuklar da dahil olmak üzere) köyün sakinleri çırılçıplak soyuluyor ve sıra dayağına çekiliyorlardı. Söz konusu baskınlar sırasında, kalıcı sakatlık ve öldürmelerin de yaşandığı Cem tarafından not edilmekteydi. (Cem, 14.06.1970: 7) Dahası mülakat yapılan köylüler, sıra dayağı sırasında, şu şekilde hakarete uğradıklarını da iddia etmekteydiler:

> "Getirin silahlarınızı, Barzani'nin köpekleri!" (Cem, 12.06.1970: 7)
>
> "Kürtoğlu kürt, defol Barzani'nin yanına git!" (Cem, 12.06.1970: 7)
>
> "Sen kürtsün, defol Barzani'nin yanına!" (Cem, 14.06.1970: 7)
>
> "Bu silahları Barzani'ye kaçıracan!" (Cem, 14.06.1970: 7)
>
> "Bizim babamızı, amcamızı sen öldürdün!" (Cem, 14.06.1970: 7)
>
> "Kuyruklu kürt, defol Barzani'nin yanına!" (Cem, 14.06.1970: 7)
>
> "Siz Barzani uşaklarısınız, sizi buradan kovuncaya kadar zulmedeceğiz. Kime giderseniz gidin, bizde sizi öldürme emri var." (Cem, 15.06.1970: 7)

Söz konusu röportajda bir köy muhtarı, Hükümete bölgelerinde artan eşkıyalık olayları hakkında şikâyet dilekçeleri göndermiş oldukları için büyük pişmanlık yaşadıklarını; çünkü, Devletin dilekçelere onları silahsızlandırarak, döverek ve işkence ederek yanıt verdiğini söylemekteydi. (Cem, 12.06.1970: 7) Aynı zamanda Cem, Cumhurbaşkanı'na yollanan ve komando operasyonları sırasında yaşanan çeşitli işkence ve cinayet olaylarını ihbar eden özgün şikâyet dilekçelerini de yayımlıyordu. (Cem, 13.06.1970: 7) Söz konusu dilekçelerde, yalnızca baskınlarda yaşanan işkence ve öldürmeler anlatılmıyor, aynı zamanda, art arda beş kereden fazla baskına uğrayan birçok köyün Irak ya da Suriye'ye göç etmek durumunda kaldığını da bildiriyordu. (Cem, 15, 17.06.1970: 7) Gerçekten de, komando baskınları hakkında yazılan tüm bu şikâyet dilekçeleri ve ulusal basında yayımlanan röportajlardaki tanıklıklara göre, Devletin bu operasyonlarla vermeye çalıştığı asıl mesajın her yerde aynı olduğu anlaşılıyordu: "Defolun!"

Dahası, mülakat yapılan köylüler, Devletin yürüttüğü silahsızlandırma politikasının topraklarını korumak için ağalara ve eşkıyalara karşı verdikleri mücadelede kendilerini zayıflattığını savunuyorlardı.[12] Cem'e göre, köylülerin çoğunluğu "kaçakçılıkla" geçindiğinden ve kan davası ve eşkıyalık bölgeyi istila etmiş olduğundan, silahların Doğu köylüsü için doğal meşru müdafaa araçları olduğu anlaşılıyordu. (Cem, 13.06.1970: 7) Gerçekten de, mülakat yapılan ve bir köyün AP'li Belediye Başkanı olan bir yerel derebeyi, komando operasyonlarını köylülerin toprak işgalini engellediği ve bölgede barış ve düzeni yeniden kurduğu için övmekteydi. (Cem, 13.06.1970: 7) Benzer bir şekilde yerel Devlet yetkilileri, bölgede kamu düzeninin yeniden kurulması için komando operasyonlarının kaçınılmaz olduğunu savunuyorlardı. (Cem, 13.06.1970: 7)

---

12 Ayrıca köylüler, silahların adil bir şekilde toplanmadığını, baskından haberi olan ağaların kendi silahlarını önceden kasabada sakladığını ve yalnızca köylülerin silahlarının toplanabildiğini de savunmaktaydılar. (Cem, 14.06.1970: 7)

Komando operasyonları sonucu bölgede oluşan barış ve düzeni, geçici ve yapay bir durum olarak değerlendiren Cem ise Devletin zorla Doğu halkı içinde ileride kontrol edemeyeceği bir ayaklanma arzusu yarattığını yazmaktaydı:

> "Asayişi sağlamak gerekçesiyle başlayan ve bu açıdan başarılı olan komando harekatı, bir noktadan sonra adeta, Türkiye'yi bölerek onun başına dert açmak isteyenlerin ve bazı ağaların çıkarı doğrultusunda yürütülmüştü." (Cem, 12.06.1970: 7)

Cem'e göre, Devletin Doğulu halka olan güvensizliği, ona ikinci sınıf vatandaş olarak muamele etmesine ve derebeyleri ile bölgenin geri kalmışlığının lehine işleyen bölgedeki statükoyu aynen korumaya yönelmesine yol açmıştı. Cem, Türkiye'nin düşmanlarının Devletin Doğu halkı üzerinde kurduğu baskıyı, bölgede Kürtçülüğü yaymak ve ağalar ile köylüler arasındaki asıl çelişkiyi saklamak için suiistimal ettiğini iddia ediyordu. (Cem, 17.06.1970: 7) Yazı dizisini Doğu vilayetlerinde devam etmekte olan tehlikeli gelişmeler hakkında Devlet'e acil bir uyarı olarak sunan Cem, şu anlamlı sonucu çıkarmaktaydı:

> "Güney-Doğu Anadolu çiçeklerle ve güllerle yaklaşılması gereken talihsiz ve yoksul bir bölgedir. Dipçik ve küfürlerle girilen bir düşman toprağı değil." (Cem, 18.06.1970: 7)

(Fırtına öncesi) Sessizlik

1970'lerin ilk yıllarında, komando birliklerinin bölgedeki baskısı ve yöre halkının Devletin kolluk güçlerine yönelik hoşnutsuzluğu o kadar yükselmişti ki, Siirt'te bir futbol maçının ardından çıkan basit bir taşkınlığı önlemek için komandolar kalabalığa ateş açmış, 2 genç taraftarı öldürmüş ve 50 kişiyi de ağır yaralanmıştı. (*Milliyet*, 04.05.70: 1) Bu trajik olaydan sonra, kitlesel bir ayaklanmayı önlemek isteyen Siirt Valisi, sokağa çıkma yasağı ilan etmek durumunda kalırken Başbakan Süleyman Demirel, olayın sıradan ve münferit bir holiganlık olduğunu ilan ediyordu. (Bisalman, 1970c: 2) Köşe yazarı Bisalman ise Doğu halkının Devlete yönelik hoşnutsuzluğunu bütün çıplaklığıyla gösteren Siirt olayını hükümetin ciddiye alması gerektiğinde ısrarcıydı. Bisalman'a göre, yöre halkının komando operasyonları ile artan hoşnutsuzluğu Kuzey Irak'ta bir Kürt Devleti'nin muhtemel doğuşu ile Devlet açısından çok daha tehlikeli bir hal almıştı bile:

“Yörede eşkıya arıyoruz diye köyleri basan, insanları sıra dayağına çeken komandoların yarattığı antipati birikimi olmasa; ve de yöre, parlamaya müsait bir madde gibi yıllar yılı ikinci sınıf insan kategorisine sokulmuş insanların yaşadığı bir yöre olmasa; bir futbol mağlubiyeti, hatta devlet kuvvetlerinin ateş açarak iki kişiyi öldürüşü bile bu derece büyük ve sürekli olayların çıkmasına sebep olabilir miydi hiç?” (Bisalman, 1970c: 2)

Bu olay, Devletin bölgedeki baskı politikasının ve yöre halkının Devlete yönelik hoşnutsuzluğu ve öfkesinin yalnızca bir örneğini oluşturuyordu. 1970'li yılların ulusal gazetelerinin üçüncü sayfaları, Doğu vilayetlerinde Devletin kolluk güçleri ile yöre halkının kanlı karşılaşmalarına sahne olan onlarca haberle dolacaktı. Nitekim, tüm bu karşılaşmalarda, ne Devletin baskısı ne de halkın öfkesi sıradan bir doğaya sahipti; tam tersine tüm bu “münferit” olaylar, uzun süreli siyasal bir çatışmanın doğuşunun bütün gerekli koşullarının olgunlaşmakta olduğunu kısa sürede kanıtlayacaktı.

Ulusal basın, Doğu'da bozulan kamusal düzenin ilk önce komando operasyonları ve daha sonra 12 Mart 1971 darbesi sonucu bölgede ilan edilen sıkıyönetim sonucu zorla da olsa yeniden kurulduğunu yazıyordu. Nitekim, günlük gazetelerin köşe yazarları, 1970'lerin ilk yıllarında Doğu'da hem eşkıyalığın hem de kitlesel hezeyanın son bulduğunu düşünmekteydiler. (Duru, 1971: 1, 9) Gerçekten de, bütün 1970'ler boyunca ulusal basında “eşkıya” kavramı, bu andan sonra, taşranın otoyolları, dağları ve ovalarında faaliyet gösteren “silahlı soyguncu çete üyesi”nin (Soanes (ed.), 2002: 58) değil, silahlı sol örgütlerin şehir ve kırlardaki siyasal eylemliliklerini gerçekleştiren üyelerini ifade etmek üzere kullanılmaya başlandı.[13] Ancak gelecek yıllar, bölgede yeniden kurulduğu düşünülen düzenin zorla oluşturulmuş bir yanılsamadan ve oluşan sessizliğin yakında kopacak fırtınanın ilk aşamasından ibaret olduğunu şüpheye yer bırakmayacak açıklıkla gösterecekti. Nitekim, ilk önce Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) altında örgütlenen ve komando operasyonlarına karşı bölgede büyük ses getiren kitlesel “Doğu Mitingleri”ni[14] (1967) düzenleyerek “Türkiye'nin Doğu'sunda Kürt halkı-

13 Örneğin, 1970'lerin radikal sol gençlik hareketinin liderlerinden Mahir Çayan'ın gerçekleştirdiği adam kaçırma eylemlerinden sonra, ulusal basın Çayan'ı “şaki” olarak adlandırırken Başbakan Süleyman Demirel, Çayan gibi “şehir eşkıyası”na merhamet gösterilmeyeceğini ilan ediyordu. (*Milliyet*, 05.06.71: 1)

14 Bölgenin geri kalmışlığıyla Kürt etnik kimliğinin reddi arasında ilk kez doğrudan ilişki kurarak Türkiye kamuoyunun Kürt meselesiyle etno-sosyal bir sorun olarak yüzleşmesini sağlayan “Doğu Mitingleri”nin sloganları vurucu ve netti: “Batı'ya medeniyet, Doğu'ya cehalet, neden?”, “Jandarma değil, öğretmen istiyoruz!”, “Karakol değil, okul istiyoruz!”, “Dilimize hürmet ediniz!”, “Bazoka değil, fabrika istiyoruz!”, “Petrol, bakır, krom bizde, yaşamak sizde!”, “Savaşta Doğulu vurur, Barışta Doğulu vurulur!”, “Bize mağara, onlara villa!”, “Bana bak arkadaş! Birlik Eşitlik ile olur!”, “Bir gün biz de güleceğiz!” (Kürkçü, 1988: 2129)

nın yaşadığını"[15] ilan eden örgütlü Kürt hareketleri, PKK liderliğinde eriyerek kısa süre içinde Kürt dağlarının hâkimiyetini eşkıyalardan devralacaktı.

İsimsiz suçludan kahraman kültüne: Eşkıyanın yöre halkı ve ulusal basındaki çelişen imajları

> "bir sürekli çıplaklıktır koçero, bir sürekli açlıktır,
> bir sürekli haksızlıktır koçero, bir sürekli itilmişlik,
> koçero bir vazgeçiştir, koçero bir ilgisizlik"[16]

Eric Hobsbawm, teorik üretiminin belki de en yaratıcı ürünü olan *Eşkıyalar* adlı kitabında, "sosyal bir eşkıya"nın yaşam öyküsünün eşkıya olgusuna nüfuz edebilmenin en iyi yolu olduğunu yazar. (2000: 1) Son Kürt eşkıyaları içinden Mehmet İhsan Kilit, nam-ı diğer Koçero miti, yalnızca Hobsbawm'ın ilkel isyancı anlamında kullandığı "sosyal eşkıya" tezini test etmemizi değil, aynı zamanda eşkıyanın yöre halkı ve ulusal basının gözündeki çelişen imajları üzerinden eşkıyanın "adi" şiddetinin siyasallığı ve yasa yapıcı mirasını da göstermemizi sağlayacaktır.[17]

Mehmet İhsan Kilit, Batman'ın Beşiri köyünde Alikan aşiretinin bir üyesi olarak 1927 yılında dünyaya gelmiştir. (İlhan, 1962: 3) Akrabaları ve hemşerileri tarafından anlatılan hikâyeye göre (Çapın, 1962 (VI): 3) Mehmet, 16 yaşındaki karısından bir kız çocuğu olduğunda göçebe köyünde yaşayan 18 yaşında basit bir rençberdir. Karısına ağanın oğullarından biri olan Halil'in sarkıntılık etmekte olduğunu öğrenen Mehmet, ailesini beladan korumak için, karısı ve yeni doğmuş bebeğiyle birlikte köyünden Silvan'a göç eder. Ancak gitmeden önce, Halil'i onları takip etmemesi, rahat bırakması konusunda da uyarır; "yoksa", der, "vururum seni." Bir ay sonra, Halil'in kurşunlarla delik deşik olmuş bedeni, Silvan çarşısında bulunur. Bu andan sonra Mehmet, bir katildir, ailesini Suriye'ye götürür ve onun artık dağlara çıkıp eşkıya olmaktan başka çaresi kalmamıştır. Böylece Mehmet, Koçero olur ve rençber de eşkıya.

Koçero'nun dağa çıkmadan önceki yaşamı hakkında yöre köylülerinin sundukları bu hikâyede, Mehmet'in yasadışı hayatını başlatan hoş görülemez bir adaletsizlik, onun isyanını da meşrulaştırmaktadır. Ancak ünlü bir

---

15 DDKO'nun önerisiyle TİP'in 4. Kongresi'nde kabul edilen "Haklar Tasarısı"nın Kürt halkının varlığını tanıyan bu ilk cümlesi, TİP'in kapatılmasındaki gerekçelerden en önemlisi olacaktı. (Yeğen, 1999: 166-167)

16 Bu dizeler, Hasan Hüseyin Korkmazgil'in "Koçero: Vatan Şiiri"nden bir parçadır.

17 Koçero efsanesi üzerine bir roman için, bkz. (Izmir, 2004) Söz konusu roman, Yaşar Kemal'in *İnce Memed* ve *Çakırcalı Efe* adlı romanlarının bir takipçisi olarak yazıldığından Koçero'nun yaşam öyküsünü sunmak üzere, bunun yerine, dönemin günlük gazetelerinin haber ve röportajlarını kullanmayı tercih ettim. Böylece, söz konusu eşkıyanın ulusal yazılı basında ve yöre halkının hafızasında oluşan çelişkili imajlarını karşılaştırma şansını da elde etmiş oldum.

eşkıya olan Koçero hakkında, bu suç öncesi yaşamı dışında, birbiriyle çelişen iki farklı imaj ortaya çıkmaktadır: Ulusal basındaki "azgın suçlu" söylemi ile yöre köylüleri arasındaki "ezilenlerin kahramanı" miti.

1960'ların ilk yıllarının günlük gazeteleri, Devletin yürüttüğü Koçero avı üzerine manşet ve haberlerle doludur:

> "Kaatil Koçero Öldürüldü: 20 kişinin kaatili "Koçero" jandarmalarla yapılan bir çarpışmada öldürülmüştür. Çarpışmada bir jandarma eri de şehit düşmüştür. "Koçero" 20 yıldan beri aranmakta idi." (*Milliyet*, 28.06.61: 1)

Koçero'yu azgın bir suçlu olarak resmeden bu haber, Koçero üzerine yapılan dönemin onlarca yalan haberinden yalnızca biriydi; aslında, Koçero yalnızca sekiz yıldır dağlardaydı ve haberde bahsedilen çatışmadan yaralı, ama canlı bir şekilde kurtulmayı başarmıştı. Nitekim, Koçero'nun durmak bilmeyen ve Devletin vakur imajını alaya alan kaçışını anlatan haberler, gazete sayfalarında geniş yer bulmaya devam ediyordu:

> "Çembere Alının bir Şaki Kaçmaya Muaffak Oldu: Meşhur kaçakçı, soyguncu ve firari kaatil Koçero (...)" (*Milliyet*, 28.12.61: 3)
>
> "Koçero, Jandarma Elinden Yine Kaçtı" (*Milliyet*, 24.03.62: 1)
>
> "Bir Assubayı Şehit Eden Koçero Çemberden Kaçtı" (*Milliyet*, 30.08.62: 1)
>
> "Dağlık Bölgede Sarılmış olan Koçero Suriye'ye giden Kaçakçılarla Çarpıştı" (*Milliyet*, 01.09.62: 1)
>
> "Şaki Koçero için Yeni Birlikler Gönderildi" (*Milliyet*, 04.09.62: 3)
>
> "Koçero'yu İhbar Edene Para Mükafatı Verilecek" (*Milliyet*, 07.09.62: 1)
>
> "Koçero, Jet Uçağı ile Bombardıman Edildi: (...) Koçero'yu bombalayan uçağın pilotu ilgililere "isabet kaydettiğini" bildirdi." (*Milliyet*, 29.09.62: 1) (Yalan haber)
>
> "İçişleri Bakanı: "Koçero Yakalanmadı" dedi" (*Milliyet*, 03.11.62: 1)
>
> "Koçero'yu Suriye'den İsteyeceğiz" (*Milliyet*, 06.11.62: 1)
>
> "Koçero'nun Saklandığı Köy Tespit Edildi" (*Milliyet*, 07.11.62: 7)
>
> "Suriye Temsilcisi: "Koçero'yu Yakalamayı Vazife Biliyoruz" dedi" (*Milliyet*, 09.11.62: 1, 7)
>
> "Yakalanan Adam Koçere Değilmiş" (*Milliyet*, 29.11.62: 1)
>
> "Koçero, Suriye'ye Kaçtı" (*Milliyet*, 29.05.63: 1)

Koçero, Doğu'daki binlerce eşkıyayı temsil eden popüler bir sembole dönüşerek ulusal basında geniş yer bulurken *Milliyet* gazetesi, İsmet İnönü ile birlikte, Koçero'yu 1962 yılının adamı olarak ilan ediyordu. (*Milliyet*, 01.01.63: 1) En sonunda, 1964 yılında, bir petrol kampını soymak üzereyken jandarmanın önceden hazırladığı pusuya düşen Koçero, kendi arkadaşının kaza kurşunuyla öldürülüyordu. (*Milliyet*, 05, 06, 07.07.64: 1, 7)

Gazete haberleri tarafından yayılan Koçero'nun "azgın suçlu" karşı-imajına ek olarak, Batılı muhabirler ve köşe yazarları da, Koçero'yu Devletin bakış açısından değerlendirmekte ve onu günün azılı katil ve soyguncularından biri olarak değerlendirmekteydiler. (İlhan, 1962: 3) Örneğin Koçero'yu antipatik ve sevimsiz bulduğunu söyleyen Ulunay'a göre, basit bir bekçi tarafından hazırlanan pusu sonucu gelen ölüm şekli, bu şakinin hiçbir zaman Çakırcalı ya da Sandıkçıoğlu gibi efsaneleşemeyeceğini gösteriyordu. (Ulunay, 1964a: 3)

Bu karşı-imajın tersine, yöre köylüleri için Koçero, gerçek bir kahramandı:

> "Sekiz yıl müddetle bütün jandarma takiplerinden kurtulmaya muvaffak olan yirmi yedi yaşındaki, uzun boylu, esmer, yakışıklı eşkıya dağlarda hüküm sürmeye devam ediyor... (...) Bir kötü adam olduğuna inanmıyorlar... Onu kötülerseniz size kırılıyorlar... (...) Koçero'nun katil olmadığını ileri sürüyorlar..." (Çapın, 1962 (IV): 3)

> "(Köylülerin anlatısına göre), sekiz yıldır dağlarda dolaşıyor... Harama uçkur çözdüğü, gittiği köylerde kadınlara baktığı görülmemiş... Bacı der yabancı kadınlara başka bir şey demez... Karısını özlediği zaman gider Suriye'ye bir müddet kalır sonra yine döner. (...) Koçero başkalarının anlattığı gibi öyle on, on iki kişi öldürmemiştir. Önüne çıkanları da soymaz o... Öldürdüğü insan sayısı ikidir... Birisi dağa çıkmasına sebep olan Halil, diğeri en yakın arkadaşı Şerifo'yu namaz kılarken sırtından tüfekle vuran Alo... Hani, kulağını kesip Şerifo'nun kız kardeşine götürdüğü Alo... (...) Koçero, jandarmalara ateş etmez. (...) Koçero köylünün kendisini ele vermemesine karşılık, köylüye bakmakta, ona zarar gelmemesini sağlamaktadır." (Çapın, 1962 (VI): 3)

> "Koçero için attan hızlı giden adam deniyor. (...) Uzaklık diye bir mefhum yok onun için." (Çapın, 1962 (VII): 3)

> "(Köylülerin anlatısına göre), Koçero'nun kendisine zararı dokunmayana zararı dokunmaz... Hatta zararı dokunana bile pek kötülük etmez... (...) Kendisini besliyorlar diye köylülerini ihbar eden bir adamı dağa kaldırdı... Birkaç gün tuttu, sonra koyverdi..." (Çapın, 1962 (VIII): 3)

> "Koçero kahramanlaştırıldı ve şimdi de genç kızların sevgilisi haline geldi." (*Milliyet*, 30.12.62: 1)
>
> "Şakinin mezarına yüzlerce köylü gidiyor. (...) Köylüler onun için "bir soyguncu değil, namus uğruna katil oldu" diyorlar." (*Milliyet*, 07.07.64: 1)
>
> "Diyarbakır'da Koçero'nun Ölmediği İddia Ediliyor" (*Milliyet*, 13.07.64: 1)
>
> "Koçero'nun Öldüğüne Kimse İnanmıyor: Meşhur Koçero hikayesinde hemen hemen bütün Doğu halkı hükümeti suçlamaktadır. (...) Dediklerine göre, bir namus meselesi yüzünden çok genç yaşta iki adam öldürmüş, fakat sonradan ününden faydalanan ağalar, onu istismar etmiş ve bölgedeki bütün suçları ona yüklemişlerdir. (...) Koçero bütün gelirini Siirt'te bazı kimseler adına afyon kaçakçılığı yapmakla elde etmiş ve bu kimselere güvenerek on dört yıl Siirt'te elini kolunu sallaya sallaya gezmiştir." (*Milliyet*, 25.12.64: 5)

"Koca devletin" başa çıkamadığı bu "ekmeksiz garibin teki" üzerine çizilen bu mit, Kürt köylüsü için Devlete direnmenin gerekli ve mümkün olduğunu gösteriyordu.

Sonuç yerine: Baskı ve direnme zincirindeki eksik halka

Modern Türkiye'de son Kürt eşkıyalığı üzerine yaptığımız yukarıdaki metin analizinin dört temel sonucu bulunmaktadır. İlk olarak, Türkiye'nin Kürt bölgelerinde eşkıyalığın 1950'lerde yeniden ortaya çıkışı ve 1960'larda doruğuna ulaşması tarihsel olgusu açısından analizimiz, Hobsbawm'ın eşkıyalığın kitlesel boyutlarda ortaya çıkış nedeni üzerine sunduğu tezi doğrulamaktadır:

> "Kitlesel bir olgu olarak eşkıyalık, yalnızca sınıfsız toplumların sınıflı toplumların yükselişi ve dayatmasına direndiği zaman değil, aynı zamanda, geleneksel kırsal sınıflı toplumların diğer kırsal (yani yerleşik tarımcılığa karşı göçebe ya da yaylacı hayvancılık gibi), kentsel ya da yabancı sınıflı toplum, devlet ve rejimlere direndiği zaman ortaya çıkar." (Hobsbawm, 2000: 9)

Gerçekten de, yönetici seçkinlerin Türk ulus-devlet kurma sürecine göre şekillendirdiği ve büyük toprak ağalığının 1950'lerden itibaren yükselişe geçtiği Türkiye'nin Kürt bölgelerinin sosyal yapısının dönüşümüne direnen, Kürt eşkıyalarının insan kaynağını da oluşturan göçebe yaşam şekliydi. Her türlü altyapıdan yoksun bir şekilde yaşayan ve "kaçakçılığın" yanı sıra, tarım ve hayvancılıkla geçinen Göçerler, bizzat var oluşlarıyla kurulu düzenin bütün normlarını kendiliğinden alt üst ediyor ve eşkıya olmalarına gerek kalmadan birer "sosyal isyancı" kimliğine bürünüyorlardı. Gerçekten de,

göçebe Kürt aşiretleri, modern Türkiye'nin en "marjinal" topluluklarıydılar. Doğal olarak sahip oldukları sosyal örgütlenme, yalnızca merkezî hükümetin bütün düzenleme ve denetleme çabalarına karşı direnmiyor, aynı zamanda, Êzidîlik gibi heretik dinî inanışlara ve "kan davası" ve "namus cinayeti" gibi kadim geleneklere de ev sahipliği yapıyorlardı. Nitekim, dönemin Devlet yetkililerinin Göçerlerin yerleşik hayata geçirilmeye ikna edilemeyecekleri yönündeki açıklamaları, bu toplulukların tasfiyesinin Devlet için en uygulanabilir çözüm olduğunu açıkça gösteriyordu. (*Milliyet*, 25.12.64: 5) Bu toplulukların doğaları gereği merkezî hükümet açısından birer "sosyal isyancı" olarak algılandığı gerçeği, göçebe köylere yapılan komando baskınları ile de gün yüzüne çıkıyordu. Bu baskınlarda Devletin amacı, yalnızca bu köylüleri silahsızlandırmak değil, aynı zamanda, yönetici seçkinlerin medeniyet söyleminde "gerici Osmanlı toplumunun kalıntıları" olan bu toplulukları tasfiye etmekti.

Yine de eşkıya, aynı zamanda bir semboldü; yani, eşkıya miti, en az, onun iktidar ilişkilerinde oynadığı gerçek rol kadar önemliydi. Dolayısıyla, son Kürt eşkıyalarının herhangi bir sosyal protesto işlevi görüp görmediği analizin ikinci temel sorusunu oluşturmaktadır. Bizim analizimizde, Kürt köylülerinin toplumsal hafızasında yer alan hiçbir eşkıya mitinin ağalara karşı verilen bir mücadele üzerinden oluşmadığı görülmektedir. Son Kürt eşkıyaları arasından efsaneleşen eşkıya figürleri, ağalara karşı gerçekleştirdikleri ayaklanma ile değil, "koca devlete" kafa tutan cesaret ve dokunulmazlıklarıyla Kürt köylülerinin hafızalarındaki yeri almayı hak ediyorlardı. Dolayısıyla, eşkıyanın "adi" şiddeti, zorba ve zalim Devletin aczini dolaylı olarak bile olsa göstermesiyle yöre halkının gözünde olağanüstü ve siyasal bir doğaya sahip hale geliyordu. Bu bağlamda, eşkıya çetelerine karşı önlem alınması için merkezî Hükümete sayısız dilekçeler gönderen aynı köylüler, karşılaştıkları baskı ve zulüm karşısında, Devletin karşı konulamaz güç imajını alaya alan Koçero mitini de yaratacaklardı. Yani Koçero imajı, bizzat Kürt halkının Devlete karşı çıkma özlemini yansıtıyor ve yaşatıyordu. Bu bağlamda, Yaşar Kemal'in *İnce Memed* ve *Çakırcalı Efe* romanlarında çizdiği sosyal isyancı olarak eşkıya anlatısına karşı çıkan Kemal Tahir, *Rahmet Yolları Kesti* romanında eşkıya mitini ezilen köylünün çaresizliğinin bir ifadesi olarak yorumlarken haklıydı; ancak, Tahir'in anlatısının aksine, ezilen Kürt köylülerinin "zalimi" ağa değil, devletti. Merkezî devletle koruma ve sadakat üzerinden bir patronaj ilişkisi geliştirmiş büyük toprak ağalarının tersine, göçebe Kürt köylerinin ağaları, hiçbir şekilde topluluklarının mutlak liderleri değildi.

Hobsbawm, kolektif bir direnme şekli olarak "sosyal eşkıyalığın" toplumun üç unsuru tarafından ahlaki ve manevi destek alabileceğini savunmuştur: (i) Yöre halkı, (ii) genel kamuoyu ve (iii) yetkililer. (Hobsbawm, 2000:

9) Bizim analizimiz açısından, yalnızca yöre halkının "ezilenlerin kahramanı" eşkıya mitini kurulu düzene karşı cesur bir bireysel kalkış olarak sahiplendiği görülmektedir. Genel kamuoyu açısından, dönemin sol cenahının romanlar, şiirler ve filmler yoluyla eşkıya mitini yeniden tahayyül ettiğini; ancak, bu sol tahayyülde feodal ağa baskısı geniş yer tutarken olgunun temsil ettiği etno-sosyal mesele ile kapsamlı bir Devlet eleştirisinin yer bulmadığı görülür.

Üçüncü olarak, son Kürt eşkıyalığının Devlete yönelik gerçek bir tehdit oluşturup oluşturmadığı sorusuna, bizim analizimiz iki yönlü bir yanıt sunmaktadır. Bir yandan, yalnızca eşkıyalık değil, aynı zamanda onun asıl insan kaynağını oluşturan ve onu efsaneleştiren Kürt göçebeliği, Türk ulus-devlet kurma süreci önünde hatırı sayılır engeller olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda, ölü ya da diri ele geçirilmiş eşkıyaların fotoğraflarının ulusal basın yoluyla düzenli olarak kamuoyunda sergilenmesi, Devletin gücünün sarsılmaz ve eşkıya miti çevresinde oluşturulan isyankâr ruhun yok olmaya mahkûm bir ütopya olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Diğer taraftan, siyasal seçkinler ve ulusal basının Kuzey Irak'ta bir Kürt devletinin kurulmasına doğru giden gelişmelerden çıkardıkları tehdit algısı ve Türkiye Kürtlerine yönelik yükselen popüler ve resmî ırkçılıkla birleşen eşkıyalık olgusu, merkezî yönetimin bölgeye nüfuz etmesi için gerekli ortam ve kılıfı sağlıyordu. Tıpkı 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin, Karen Barkey'in belirttiği gibi (1994), eşkıyalıkla mücadele adı altında imparatorluğun en ücra topraklarına nüfuz etmeyi başarması gibi, Türk ulus-devleti, bölge halkı için doğrudan güvensizlik anlamına gelecek olan kendi güvenlik politikalarını eşkıyalıkla mücadele adı altında yürütmeye koyuldu. Ancak, merkezî yönetimin Kürt göçebeliğini ortadan kaldırma süreci, bölgenin feodal yapısının tasfiyesi anlamına gelmemiş, tam tersine, Göçerlerin yerini kimliksel olarak asimilasyona razı olan büyük toprak ağalığı almaya başlamıştır.

Son olarak, son Kürt eşkıyalığının 1970'lerin sonu itibariyle adeta birdenbire yok oluşunun arkasında iki farklı dinamiğin yattığı anlaşılmaktadır. İlk dinamik, bölgede göçebe toplulukları tasfiye eden, asimile olmuş büyük toprak ağalığını destekleyen ve hızlı kentleşmeyle beraber yürüyen Devletin merkezîleşmesinin görece başarılı gelişimidir. Diğer dinamik ise silahlı, örgütlü Kürt hareketlerinin ortaya çıkması ve bunların, Kürt dağlarının hâkimiyetini, yani isyanın şekil ve biçimini, eşkıyalardan devralmasıdır. PKK tekelinde eriyen söz konusu hareketler, Kürt halkında eşkıya mitiyle yaşamakta olan Devlete karşı çıkma özlemini yeniden formüle edecek ve ona liderlik edeceklerdir. Bir yandan, söz konusu örgütü "üç beş çapulcu eşkıya" olarak tanımlayan Devlet söylemine karşı, PKK kendisini "bir program ve ideoloji ışığında Kürt halkının ilk örgütlü ayaklanması" olarak tanımlayacaktır. Öte

yandan, kod adlarını ünlü eşkıya isimlerinden seçecek olan PKK militanları, aynı zamanda onlardan “dağın isyan felsefesi”ni de miras alacaklardır.

Diğer bir deyişle son Kürt eşkıyalarının tarihi, Devletin bir ayaklanma ya örgütlü mücadele olmadığında dahi bölgeyi isyan toprakları olarak algıladığını ve Kürt halkını burada eşkıya, orada gerilla olarak dağlara çıkmaya zorladığını göstermektedir. Bu anlamda son Kürt eşkıyaları, gerek sembolik gerekse gerçek var oluşuyla, Türkiye’nin Kürt meselesindeki baskı ve direnme zincirinin eksik halkasıdır.[18]

KAYNAKÇA

Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca and London: Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1. baskı, 1994.

Hobsbawm, Eric, *Bandits*, The New Press, New York, 4. baskı, 2000.

İzmir, Mehmet Ali, *Son Eşkiya Koçero*, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.

Özcan, Ahmet, “Eşkıyanın “Adi” Şiddetinin Siyasallığı ve Yasa Yapıcı Mirası”, *Kebikeç*, Sayı 34, 2012, s. 21-38.

Soanes, Catherine (ed.), *Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

White, Paul J., *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers: The Kurdish National Movement in Turkey*, Zed Books, Londra-New York, 2000.

Yeğen, Mesut, “The Kurdish Question in Turkish State Discourse”, *Journal of Contemporary History*, cilt. 34, No. 4, Ekim 1999.

Gazete Taraması

Milliyet, www.gazetearsivi.milliyet.com.tr

Abdullah, Tekin (1967), “Doğu Kalkınması ve Eğitim Sorunu”, 22.10.67, s. 2.

Akçam, Dursun (1963), “Analarımız”, 07.07.1963, s. 5.

– (1964), “Çocuklarımız”, 04, 06, 08, 10.01.1964, s. 5.

– (1965a), “Babalarımız ve Doğu’daki Çile”, 18.01.1965, s. 5.

– (1965b), “Babalarımız ve Doğu’daki Çile”, 22.01.1965, s. 5.

– (1968), “Altta Kalanlar”, 03.06.1968, s. 5.

Altan, Çetin (1960a), “Taş: Hazin Bir Manzara”, 14.09.1960, s. 2.

– (1960b), “Taş: Ne Sünepeliktir Bu?”, 23.10.1960, s. 2.

– (1961a), “Taş: Gangster”, 20.08.1961, s. 2.

– (1961b), “Taş: Dostların Ricaları”, 07.12.1961, s. 2.

– (1962a), “Taş: Böyle Başa Böyle Traş”, 03.01.1962, s. 2.

– (1962b), “Taş: Kaç Sıfır?”, 30.07.1962, s. 2.

– (1962c), “Taş: Haydutluk Hikayeleri Artmaya Başladı”, 11.09.62, s. 2.

– (1963), “Taş: Kolayı”, 10.01.63, s. 2.

---

18 Örneğin, Türk ulus-devletine karşı Kürtlerin ayaklanma tarihini yazan ve PKK gerillalarının birer “ilkel isyancı” mı yoksa “modern devrimciler” mi olduğunu sorgulayan Paul White, kitabında Kürt eşkıyalığına bir cümle bile ayırmazken yalnızca Hobsbawm’ın “ilkel isyancı” tezini eşkıyalar üzerine geliştirdiğini unutmakla kalmamış, aynı zamanda çalışması için mülakat yaptığı eski PKK gerillalarının kod isimlerinin (Koçero vb.) birer eşkıya ismi olduğunu da fark edememiştir. (White, 2000: ix)

Arslan, Zülküf (1967), "Doğu'nun Çilesi Bütün Türkiye'nin Ulusal Sorunudur", 17.09.67, s. 2.
Bisalman, Kemal (1970a), "Cızz..: Fadime Dayı'dan Mektup Var...", 02.05.1970, s. 2.
– (1970b), "Cızz..: Siirt Olayları ve Bir Gerçek", 06.05.1970, s. 2.
– (1970c), "Cızz..: İki Terminoloji İki Yöntem!..", 07.05.1970, s. 2.
Çapın, Halit (1962), "Röportaj: Doğu'da Yezidiler ve Eşkıyalar I-", 12.03. - 19.03.1962, s. 3.
– (1964a), "Röportaj: Koçero Öldü! Yaşasın Hamido!", 05.11.1964, s. 1, 7.
– (1964b), "Paris'te Soğan Ekmek Yedik", 08.11.1964, s. 5.
Cem, Cemil Cahit (1956), "Bana Sor", 27.07.1956, s. 3.
Cem, İsmail (1970), "Acılı Doğu", 12.06.1970 – 18.06.1970, s. 7.
Danişmend, İsmail Hami (1950), "Sözün Kısası: Bir Tarih Tekerrürü", 16.10.1950, s. 3.
Demirtaş, Faruk (1960), "Salihli Eşkıyları", 21.11.1960, s. 3.
Deniz, Ümit (1955), "Cenuptan Geliyorum: Anadoluda Hâlâ İnsan Kurban Ederek Ayin Yapanlar Var!..", 08.09.1955, s. 3.
Duru, Orhan (1971), "Doğu'da Durum", 18.05.1971, s. 1, 9.
Ferdi, Recep (1953), "Günün Meseleleri: Cürüm, Ceza ve Tabaket", 30.11.1953, s. 2
Gevgilili, Ali (1970), "Düşünenlerin Forumu: Türk Toplumu Silahlanıyor mu?", 19.04.1970, s. 2, 9.
Hazer, Mehmet (1970), "Düşünenlerin Düşünceleri: Doğu Kalkınması ve Özel Sermaye", 19.05.1970, s. 2.
İlhan, Hayat (1962), "Sindiler veya Kaçtılar", 29.01.1962, s. 3.
Kılıççıoğlu, Uğur (1963), "Azılı Katiller Burada Toplandılar!", 10.09.1963, s. 5.
Nevruzoğlu, F. (1951), "Bize Göre: Eşkıyalığa Dair", 09.12.1951, s. 4.
– (1952a), "Bize Göre: Bu Nasıl Erkeklik?", 22.05.1952, s. 3.
– (1952b), "Bize Göre: Yiğitlik Bu mu?", 18.12.1952, s. 3.
Onur, Necmi (1962), "Unutulan Belde: Doğu", 31.07.1962, s. 3.
Pençe (1950a), "İbret Aynası", 11.12.1950, s. 2.
– (1950b), "İbret Aynası", 14.12.1950, s. 2.
– (1951a), "İbret Aynası", 12.01.1951, s. 2.
– (1951b), "İbret Aynası", 09.02.1951, s. 2.
Pulur, Hasan (1968), "Olaylar ve İnsanlar", 14.12.1968, s. 5.
– (1969), "Olaylar ve İnsanlar: Eşkıya Hikayesi", 01.10.1969, s. 7.
Safa, Peyami (1959), "Objektif: Türk Jandarması", 16.02.1959, s. 2.
Tokatlı, Orhan (1962), "Doğuda Vatandaş ya Huzur ya da Silah İstiyor", 08.08.1962, s. 5.
Toker, Metin (1967), "Üç Afet", 30.10.67, s. 2.
Tunaya, Tarık Zafer (1969), "Düşünenlerin Düşünceleri: Orman Suçları Demokrasisi", 04.11.1969, s. 2.
– (1970), ""Düşünenlerin Düşünceleri: Sosyal Yapı Hasta", 25.05.1970, s. 2.
Ulunay, Refi Cevad (1953), "Takvimden Bir Yaprak: Eşkıyalık Vak'aları", 20.10.1953, s. 2.
– (1955), "Takvimden Bir Yaprak: Cürüm ve Ceza", 03.10.1955, s. 3.
– (1956), "Takvimden Bir Yaprak: Dayak cezası Mecliste", 14.01.1956, s. 3.
– (1957), "Takvimden Bir Yaprak: Jandarmanın Yıldönümü", 18.02.1957, s. 3.
– (1958a), "Takvimden Bir Yaprak: Eşkıyaya Dair", 04.07.1958, s. 3.
– (1958b), "Takvimden Bir Yaprak: Eşkıya Taslakları", 17.11.1958, s. 3.
– (1958c), "Takvimden Bir Yaprak: Vilayetlerde Asayiş", 21.11.1958, s. 3.
– (1959), "Takvimden Bir Yaprak: Minnet Borcu", 17.02.1959, s. 3.
– (1960a), "Takvimden Bir Yaprak: 114üncü Sene", 18.02.60, s. 3.
– (1960b), "Takvimden Bir Yaprak: Yine Yedek Öğretmenler", 25.11.60, s. 3.

– (1960c), “Takvimden Bir Yaprak: Dost Acı Söyler”, 05.12.60, s. 3.
– (1962a), “Takvimden Bir Yaprak: Şerirler Cenneti”, 05.05.62, s. 3.
– (1962b), “Takvimden Bir Yaprak: Hükümetler ve Programları”, 03.07.62, s. 3.
– (1962c), “Takvimden Bir Yaprak: Asayiş Mes’elesi ve Halli”, 11.07.62, s. 3.
– (1962d), “Takvimden Bir Yaprak: Yılan Hikayesi”, 31.07.62, s. 3.
– (1964a), “Takvimden Bir Yaprak: Su Destisi”, 08.07.64, s. 3.
– (1964b), “Takvimden Bir Yaprak: Üniversite Gençleri ve Reform”, 28.10.64, s. 3.
– (1964c), “Takvimden Bir Yaprak: Meçhul Kahramanlar”, 29.10.64, s. 3.
– (1965a), “Takvimden Bir Yaprak: Şekavet Meselesi”, 20.08.65, s. 2.
– (1965b), “Takvimden Bir Yaprak: Hükümet ve Şekavet”, 10.11.65, s. 2.
– (1965c), “Takvimden Bir Yaprak: Vali Beyin Mektubu”, 25.11.65, s. 2.
– (1966a), “Takvimden Bir Yaprak: Tatvan Soygunu”, 19.03.66, s. 2.
– (1966b), “Takvimden Bir Yaprak: Vekilin Hakkı Var”, 08.11.66, s. 2.
– (1966b), “Takvimden Bir Yaprak: Mazara Göre İlaç”, 24.11.66, s. 2.
– (1967a), “Takvimden Bir Yaprak: Asayiş Mes’elesi”, 19.07.67, s. 2.
– (1967b), “Takvimden Bir Yaprak: Bir Jandarmamızı Kaybettik”, 22.08.67, s. 2.
Yavuz, Fehmi (1970a), “Doğu İzlenimleri: Doğu’nun Sorunları, 30.10.1970, s. 2.
– (1970b), “Doğu İzlenimleri: Ağanın Görevini Kim Yapacak?”, 01.11.1970, s. 2.

DEVLET VE POLİTİK ŞİDDET: LATİN AMERİKA VE TÜRKİYE'DE GERİLLA HAREKETLERİ

FERDAN ERGUT

Zamanın ruhu, her şeyi etkisi altına alırken sosyal bilimlerin bundan muaf olması için bir neden yok! Neo liberalizmle birlikte otoriteyle doğrudan doğruya çatışan aşağıdan yukarı kitlesel hareketler esas olarak yıkıcı, negatif sonuçları olan olgular olarak değerlendirilir oldu. 1950-1970'ler arası literatür böyle değildi oysa... Hobsbawm, Tilly, Thompson, Rude gibi araştırmacılar kitle hareketleri ve onların sonucunda çıkan kolektif şiddeti ahlaken meşru ve rasyonel olarak temellendirilebilir fenomenler olarak görüyorlardı (Eley 2007).

Bu düşünce geleneğinin içinden çok önemli çalışmalara imza atan Charles Tilly 1650-2000 arası dünyadaki demokratikleşme süreçlerini ve mekanizmalarını incelediği kitabında demokratikleşme veya otoriterleşme süreçlerinin her ikisinde de etkin olan unsurun olağan siyasal faaliyetlerden çok çatışmalı siyasetler olduğunu iddia eder (Tilly 2004).[1]

16. yüzyılın ortasındaki Hollanda Devrimi'nden 17. yüzyılın ortasındaki İngiliz Devrimi'ne (keza İngiltere'nin 19. yüzyıl boyunca yaşadığı demokratik açılımlara); 18. yüzyılın Amerikan ve Fransız çifte devrimlerinden 19. yüzyıl ortasında Avrupa'yı saran 1848 Devrimlerine; 1860'lardaki Amerikan İç Savaşı'ndan 1917 Ekim Devrimi'ne ve aynı yüzyılın ortasındaki Almanya ve Japonya'ya kadar birçok örnekte görüleceği üzere sıradan insanların örgütlü şiddeti (ya da savaşlar) ile demokratik açılımlar arasındaki pozitif ilişkiye bakmamızı gerektirecek önemli ampirik veriler var (Ergut 2004).

1 Söylemeye gerek yok, her çatışmalı siyaset, devrim ya da işgal demokratikleşmeye yol açmaz. Bu süreçlerin hangi mekanizmaları harekete geçirdiğine bağlı olarak değişecektir sonuç (Tilly 2004: 26).

Geoff Eley demokrasi için en anlamlı ve kalıcı kazanımların, geniş kitlelerin sıklıkla şiddet de içeren örgütlü kolektif eylemleriyle şekillenen alt üst oluş dönemlerinde gerçekleştiğini söylerken bu tarihe göndermede bulunuyor (Eley 2007: 181).

Barrington Moore, daha 1960'larda çatışmalı siyasetler ve demokrasi arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmişti. Zaman geçtikçe kurucu metinleri unutabiliyoruz. Hatırlamakta yarar var: Moore, başyapıtını yazdığı dönemde hâkim paradigma olan modernleşme literatürüyle hesaplaşır. *Diktatörlüğün ve Demokrasi'nin Toplumsal Kökenleri*'nde modernleşmenin öznesiz ilerleyen evrimci bir süreç olmadığını, ona açılan farklı yollar olduğunu gösterirken kapitalist modernleşme ile demokratikleşme arasında kurulan ilişkinin tümüyle yanlış kurulduğunu iddia eder. Moore'a göre çoğu rejimde devlet ile büyük toprak sahibi hâkim sınıflar arasında, emeği baskı altında tutan koalisyonlar kurulu durumdaydı. Demokratik açılımlar, ancak bu koalisyonun aşağıdan yukarı kolektif eylemlerle kırılabildiği durumlarda (Fransa, Rusya ve Çin) gerçekleşebiliyordu. Bu koalisyonun kırılamadığı rejimler (başka bir deyişle istikrarlı rejimler) modernleşme süreçlerine girdiğinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan siyasal katılım taleplerini bastırmak zorunda kalıyorlardı. Kapitalizme geçiş döneminde, devlet ve büyük toprak sahipleri arasındaki koalisyonun tasfiye edilemediği bu rejimlerde hâkim sınıflar premodern ve otoriter fikirlerini modern döneme aktarmayı başarıyorlardı. Koalisyonun modern dönemdeki adı faşizmdi ve en çıplak örnekleri Almanya ve Japonya'da görülmüştü (Ross 1998). En azından Moore'un incelediği örneklerden çıkartılacak sonuç açıktır: Devrimler demokratik açılımlara neden olurken, istikrar faşizme yol açmıştır!

Bütün bu örnekler şiddetin nedenlerinin de sonuçlarının da ampirik olarak incelenmesi gerekliliğini göstermelidir. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da ampirik dünya ile ilişiğini kesmiş "teorik" genellemeler yanıltıcı olacaktır.

İlişkisel bir olgu olarak şiddet

Aslında, şiddeti olumlamak ya da lanetlemenin ötesinde tarih mesleğine içkin çok daha önemli bir sorun var karşımızda: Anlamak! "Tarihçilik, anlamanın mesleğidir" denir. Söz konusu olan şiddet gibi birçoğumuzun karşı olduğu bir olguyu incelemeye sıra geldiğinde ise bu mesleki sorumluluğumuzu göz ardı edebiliyoruz.[2]

2 Türkiye basınında akademisyen köşe yazarlarının artması elbette olumlu bir gelişmedir. Öte yandan, bu akademisyenlerin birçoğu köşe yazarı olduğunda, yapılan işin doğası gereği kısa yazılar içinde kendilerinden beklenen kanaat belirtme taleplerini karşılama zorunluluğu his-

Şiddeti tarihselleştirmek ve bağlamlaştırmak gerekiyor. Şiddet son tahlilde politik, hukuksal ve kültürel bir inşadır. Sosyal bilimlerin –özellikle tarihsel sosyolojinin– bu konudaki bulgularının önemli olduğunu düşünüyorum. Bu bulguların başında şu gelir: Şiddet, kötü fikirlerden kaynaklanmaz. Ve birçok toplumsal olgu gibi ilişkiseldir. Şiddeti dönüştürmek istiyorsanız, öncelikle ilişkiyi dönüştürmeniz gerekir: Esas olarak da –yazıda göstermeyi umduğum gibi– devletle girilen/girilemeyen ilişkiyi...

Kolektif eylemin ve şiddetin salt fikirler ya da araştırmacının kendini yakın ya da uzak hissettiği örgüt(ler) üzerinden anlaşılamayacağı, oldukça çetrefil süreçlerin devrede olduğunu hatırlatmak adına alanın üç önemli ismi Doug McAdam, Sidney Tarrow ve Charles Tilly'nin birlikte kaleme aldıkları kitapta (2001) geliştirdikleri modeli özetliyorum:

Şiddet potansiyeli barındıranları da dahil olmak üzere her türlü politik kolektif eylem biçimi çeşitli öznelerin arasındaki ilişkilerden ve o öznelerin farklı hakikat algılarının birbiriyle temasından türer. Kolektif eylem de –rutin siyaset gibi– esas olarak siyasal alanı denetleyenler ya da siyasal alanın "üyeleri" ile o alanın sunduklarından yeteri kadar yararlanamayan dışarıdakilerin siyasal alana girmek için "meydan okuma" teşebbüslerinin bir sonucudur. Kolektif eylemin ortaya çıkmasının birinci koşulu, öncelikle bu iki özne grubu ("üyeler" ve "meydan okuyanlar") için bir fırsat ya da tehdidin ortaya çıkmasıdır. Fırsat ya da tehdit bile aslında bütünüyle nesnel olgular değildir. Bu grupların, oluşan durumu kolektif olarak fırsat veya tehdit olarak *algılamaları* gerekir. Durumun, fırsat veya tehdit olarak algılanması ise ancak diğer öznelerin ve hatta bazı durumlarda çatışmanın doğrudan içinde olmayan "üçüncü tarafların" yapıp ettikleriyle tetiklenir. Fırsat veya tehdit algısı oluştuğunda ne tür yapılar/örgütler aracılığıyla (var olan örgütleri kullanarak/dönüştürerek mi? Yeni kaynaklara dayanarak yeni örgütler aracılığı ile mi?) harekete geçileceği de süreç tarafından belirlenir. Kolektif eylemleri belirleyen, daha doğrusu, farklı bağlamlarda farklı tezahürleri olmasını ve farklı sonuçlar üretmesini belirleyen pek çok özne vardır: Eylemin katılımcıları, eylemin muhalifleri, medya, izleyiciler, eylemin temel muhatapları ve başta devlet olmak üzere değişik kurumlar... (Devlet her zaman kolektif eylemin bir bileşenidir. Bazen doğrudan taraf olarak, bazen de kolektif eyleme giren rakip grupların seslenmek istediği "üçüncü taraf" olarak...) Kolektif eylem zincirinin her aşamasında bütün bu öznelerin hep birlikte oluşturdukları ilişkisel bir alandan bahsediyoruz. Sürecin başında, daha önce var

---

sediyorlar. Ve o kısa yazılar içinde, kanaatler maalesef çoğu zaman "anlamayı" ikinci plana itiyor. Özellikle Kürt meselesi, PKK, şiddet gibi konularda anlamayı bir kenara bırakıp, tavır alma baskısıyla yazan çok sayıda akademisyen var. Bu durumun, bir tercih olduğu kadar –bence ondan daha fazla– kullanılan aracın (köşe yazısı) kendi yapısallığından kaynaklanan bir sapma olduğunu düşünüyorum.

olan kolektif eylem "repertuvarının" içinden seçilen eylem biçimleri, ilerleyen safhalarda –şiddet içeren ya da içermeyen– daha yaratıcı biçimler alabilir. Sonucu belirleyecek olan, özneler-arası ilişkidir. Yeni eylem biçimleri bir kez ortaya çıktıktan sonra da süreci tekrar en başından etkilemeye başlarlar, fırsat/tehdit algılarını yeniden şekillendirirler ve böylelikle özneler-arası etkileşimsel alan yeniden kurulmaya başlar. Sözün özü, şiddet ve siyaset ilişkisi kötü fikirler ve/veya kötü örgütler şablonundan çok daha karmaşıktır.

Mıntıka temizliği

Önce devrimci hareketler ve ürettikleri şiddete ilişkin literatürdeki bazı yanlış teorileri ve ön kabulleri devreden çıkarmak gerekiyor. Toplumsal ve siyasal süreçleri psikolojiye indirgeyen kaba yaklaşımlarla başlayabiliriz. 1960'lara kadar akademik literatürde kolektif eylemlerin öznesine dair sarsılması çok zor ön kabuller vardı. Uzun bir süre, siyasal süreçleri psikolojize etmenin dayanılmaz hafifliğiyle kolektif eyleme giren öznelerin esas olarak irrasyonel, kişiliklerini tam kuramamış, örgütlü toplumdan tümüyle kopuk ve "kalabalık ruhu" içinde eyleyen kişiler olduğu öne sürüldü. Freud ve çağdaşı Gustave Le Bon kaynaklı bu düşünceler, toplumsal hareketlerin 1960'lardan itibaren kendilerini dayatmasıyla büyük oranda gözden düştü. Son 40 yılda yapılan çalışmalar kolektif eylemlere girenlerin (ister 1848'de, isterse 1968'de) en az onları inceleyenler kadar rasyonel olduğunu şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte gösterdi.

Daha sonraki teoriler öznelerin rasyonelliklerini veri almaya başladılar. Bu teoriler yaşanan mağduriyetlerin derinliği ile kolektif eylem arasında bağlantı kuruyorlardı. Mağduriyetler ne kadar derin ise kolektif eyleme geçme olasılığı ve o eylemliliğin üreteceği şiddet de o kadar fazla olacaktı. İlk başlarda bu kabalıkta ifade edilen bu teori, süreç içinde biraz daha rafine edilerek "göreli yoksunluk" teorilerine yerini bıraktı. Mutlak bir yoksunluk gerekmiyordu artık. İnsanların mevcut haliyle sistemden alabildikleri ile kültürel veya ahlaki beklentileri arasında ciddi bir makas oluştuysa bu da kendini mağdur hissedenlerin harekete geçmesi için yeterliydi. İktisadi olarak büyüme eğiliminde olan bir sistemde dahi, eğer insanlar bu büyümeden hak ettiklerinden çok daha azını aldıklarını düşünüyorlarsa kolektif eylem ve şiddet olabilirdi (Wickham-Crowley: 48).

Ama ister kaba versiyonu ister daha gelişkin versiyonu olsun bu teoriler şu sorulara yanıt veremiyordu: i) Evet ayaklanma/devrim anlarındaki istatistiklere bakarak çeşitli düzeylerde "göreli yoksunluk"lar tespit edilebilirdi; fakat teorinin görmezden geldiği şuydu ki, benzer düzeylerdeki "göreli yoksunluklar" başka ülkelerde de görülmesine karşın oralarda devrimci durum-

lar oluşmuyordu. Dolayısıyla teori, devrimci durumların olduğu ve olmadığı ülkeleri birbirinden ayırmaya ve bu farkın nedensel açıklamasını yapmaya ehil değildi. Bununla bağlantılı olarak ii) yoksunluğun varlığı bir kez saptandıktan sonra bu durumun ayaklanma için yeterli bir motivasyon olduğunu varsayıyor ve *motivasyon* ile *mobilizasyon* arasında doğrudan bir bağlantı kuruyordu. Oysa Troçki'nin dediği gibi "yoksunluğun varlığı kendi başına ayaklanmaya yeterli olsaydı, kitlelerin her an ayaklanma halinde olması gerekirdi" (aktaran Wickham-Crowley: 48). Bu teoriler de bir öncekiler gibi ampirik dünya tarafından yanlışlandı ve –her ne kadar medya algısı hâlâ bu yönde olsa da– literatürdeki etkisi azaldı.

Kolektif eylem ve şiddet literatürünün geldiği nokta itibariyle şu iki nokta net görülüyor: Birincisi, siyaseti rutin kanallar üzerinden değil kolektif eylem üzerinden gerçekleştiren özneler de rasyoneldir; ortalıkta "anormal" ruhsal durumlar bulmaya çalışmanın gereği yoktur. "Tıpkı savaşlar gibi, devrimler ve kolektif şiddet de kaynaklar, nüfuz ve hegemonya için daha önceleri diplomatik kanallardan sürdürülegelen rekabetlerden kaynaklanır. Ve yine savaşlar gibi devrimler ve şiddet de hesaplanmış bir güç testi içerir: Mücadele edenler birbirlerinin boylarını ölçerler ve ancak yararı tehlikesinden fazlaysa çarpışma riskine girerler" (Aya 1979: 68). Şiddeti anlamaya ilişkin ikinci nokta ise esas olarak siyasal alanın mekanizmalarına bakılması gereğidir. Sıradan insanlar genellikle şu koşullar oluştuğunda kolektif olarak eylemeye karar verirler: Ortak çıkarları varsa, ortak bir örgütlenmeleri varsa, harekete geçirebilecekleri kaynakları varsa, olası bir bastırmaya karşı güvenceleri varsa ve nihayet ortak çıkarlarına dair bir fırsat ya da bir tehdit algılarlarsa... (Tilly 1993: 36). Sözün özü, kolektif eylem rasyoneldir ve politiktir.

"Normal" siyaset ile kolektif eylemler dolayımıyla yapılan siyaset biçimlerini kategorik olarak ayrıştırmanın ve ikisi için bambaşka kavramsal araçlar icat etmenin bir gereği yok. Son tahlilde her iki siyaset biçimi de –Tilly'nin deyimleriyle söylersek– talep öne sürmekle ilgilidir. Elbette devletin karar mekanizmalarına nüfuz etme imkânları daha geniş olan grupların taleplerini öne sürmek için kolektif eylemden daha etkin kullanacakları çok sayıda araçları vardır. Öte yandan bu rutin kanallara sahip olmayan birçok özne için kolektif eylem, çoğu durumda rasyonel tercihtir.

Eylemin şiddet içerip içermeyeceği ise başka yapısal koşulların tartışılmasıyla anlaşılacak bir durumdur. Eyleyicinin psikolojik durumu ya da ideolojik tercihlerinin ötesinde özneler ve kurumlar-arası ilişkilerin oluşturduğu matrise bakarak ortaya çıkarmamız gereken yapısal koşullardan söz ediyorum. Kaldı ki, tarih boyunca şiddet içeren ve içermeyen eylemler arasındaki geçişkenlikler net bir biçimde gözlenebilir. Barışçıl süren ilişkiler bir-

den şiddete dönebilir. Şiddet uygulayıcıları, tekrar barışçı bir siyasete evrilebilir. Sözün özü: Politik şiddet için özel kategoriler icat etmeye gerek yoktur.

İlişkinin bir ucunda devlet

Charles Tilly'nin (1984) belirttiği üzere 19. yüzyıldan tevarüs ettiğimiz bir sürü yanlış ön kabulü maalesef hâlâ sosyal bilimlerde kullanıyoruz. Bunlardan biri de "meşru ve gayrimeşru şiddet" ayrımıdır. Bu ön kabule göre, güç meşrudur ve devletin kullandığına denir; şiddet ise gayrimeşrudur ve toplumun kullandığına denir. Oysa erken modern Avrupa'da "hükümet" ya da "devlet" dediğimiz kurumun sınırları oldukça muğlaktır. O dönemlerde şiddet tekeli devlette toplanmamış ve insanlar hâlâ silah taşıyorlardı. Lordlar, paralı askerler, eşkıyalar, korsanlar, köylü toplulukları çeşitli düzeylerde tahakküm araçlarını kontrol ediyorlardı. Bu şiddet uygulayıcıları ile devlet yöneticileri arasındaki ilişkiler ise –içinde ikna, pazarlık, görmezden gelme ve yer yer doğrudan bastırmayı da içeren– çok boyutlu bir süreçti. Devlet inşa süreçlerinin tarihi, devletin dışındaki bu şiddet uygulayıcıları ile devlet arasında kurulan, bozulan, tekrar kurulan ittifakların tarihidir. Yüzyıllar boyu devletin şiddet gereksinimini, bu devlet-dışı unsurlar karşıladı.

Devlet inşacılarının nihai hedefi bu aracı grupları devreden çıkarmak ve dolaysız bir yönetim kurmaktı. Bir yandan pazarlıklar yaparken bir yandan da bu özerk silahlı kuvvetleri kendi kontrolleri altına almak için hiçbir fırsatı kaçırmadılar. Kaleler yıkıldı, aristokratlar devlet görevlisi haline getirildi, düelloları yasaklamak dahil halkın elindeki silahları toplamak için çeşitli yöntemler bulundu, sadece hükümete sorumlu polis kuvvetleri oluşturdu. Bütün bunları yapabilmek için halk haraca bağlandı – ki vergi diyoruz. Kaçakçılığın ne olduğuna dair tanımlar getirildi. İnsanlar zorla silah altına alındı. İleride "yurttaş" olacak bu insanlar kayıt altına alındı ve gözetlenmeye başlandı. Devlet inşası dediğimiz yüzyıllara yayılan sürecin temel unsurları bunlardı (Tilly 1990).

Bu böyleydi ama 19. yüzyılın teorisyenleri –Marx ve Weber müstesna– bize başka bir resim sundular: Ayaklanmalar, devrimler, saldırılar, soygunlar gayrimeşruydu ve esas olarak toplumsal değişimin getirdiği düzensizliklerden kaynaklanıyordu. Buna karşı, savaşlar, kitle kontrolü, hapsetmek, vergilendirmek, borcuna karşılık mülke el koymak vs. de esas olarak kontrol ve entegrasyona hizmet eden meşru şiddetti. Aslında dikkat ederseniz, eylemden çok, o eylemi yapana bakıyoruz. Denklemin her iki yanında da öldürme var. Fakat devlet görevlisi yaparsa başka, özel şahıslar yaparsa başka değerlendiriliyor. Oysa yüzyıllar boyu korsanlar/haydutlar savaş zamanlarında donanmaya/orduya katılırlar ve "asker" sıfatını alırlardı. Bu dönemlerde yap-

tıklarını, devlet adına yapmaya başlarlar; barışla birlikte terhis olduklarında ise tekrar korsan ya da haydut olurlardı. Dikkat: Her iki durumda da yaptıkları işte hiçbir farklılık yoktur! Demem o ki, böylesi kategorik ayrımlar pratik değil, operasyonel değil! Siyasal polemiklerde işe yarayabilir; lakin sosyal bilimlerde bu ayrımlarla yol alamayız.

Şiddetin son tahlilde ilişkiye dair bir olgu olduğunu belirtmiştim. Söz konusu olan politik ve kolektif şiddetse ilişkinin bir ucunda mutlaka devlet vardır. Politik şiddetin temel belirleyicilerinden biridir devletin baskı güçleri. O gücün kimlerden oluştuğu, kimler adına ve kimlere karşı uygulandığı, devlet baskısının düzeyindeki ve hedef kitlesindeki dönemsel değişimler, tarih çalışmalarının temel alanları arasındadır ve meşru-gayrimeşru şiddet ayrımı yapan teorilerin ıskaladığı da budur (Kimmel: 81). Dahası, tümüyle barışçıl bir biçimde ilerleyen birçok gösteride şiddetin kontrolden çıkması, göstericilerden değil; polisin ya da askerin –çoğunlukla panikten– göstericilerin üzerine rastgele ateş açmasından kaynaklandığı bilinmeyen bir şey değildir.[3]

Devletlerin birbirlerinden farklılaşan bürokratik yapıları ve tahakküm güçlerinin (özellikle polisin ve ordunun) örgütlenme biçimleri ile o güçlerin pratikleri, siyasal ve toplumsal ilişkileri analiz ederken başvurulması gereken temel değişkenlerdir. Devleti, bir belirleyen olarak değil; sınır çizen bir değişken olarak almak gerekiyor. Sosyal bilimlerde devleti kendi başına kararlar alabilen ve onları uygulayabilen kurumlar olarak, mutlak bir özerklik içinde ele alan yaklaşımlar var. Oysa devletler ilişkisel bir analizin nesnesi olarak da ele alınabilirler. Toplumsal gruplar, sınıflar, onların örgütlülük dereceleri, çıkarları bir yanda; kurumlarının nitelikleri, o kurumların süreçlere müdahale kapasiteleri, tahakkümün örgütlenme biçimi ile devlet yapılanması diğer yanda... İlişkisel analiz bu çok değişkenli hakikati merkeze alır. Skocpol bu yaklaşıma Tocquevilyen yaklaşım diyor: "Devletler, toplumdaki bütün gruplar ve sınıflar için siyasetin yöntemini ve anlamını etkileyen örgüt ve eylem yapılanmaları biçiminde daha makroskopik olarak değerlendirilebilirler" (Skocpol 1985: 28). Bu yazının konusu olan gerilla hareketlerini anlamak içinse devletin yapısı ve pratiklerinin belirleyiciliği çok daha önem kazanır.[4]

---

3 Devletin güçlerinin barışçıl bir gösteriye açtığı ateş sonucunda kontrolden çıkan şiddet, bazı durumlarda devrimlere de kaynaklık eder: 1848 Paris'inde ya da 1905 St. Petersburg'unda olduğu gibi...

4 Gerilla hareketleri dışında terörizmi de elbette politik şiddetin ayrı bir biçimi olarak ele almak gerekir. Goodwin, "devrimci terörizmin" hangi koşullarda bir strateji olarak ortaya çıktığını analiz ettiği önemli makalesinde devlet şiddetinin gerilla savaşlarının temel belirleyicilerinden olmasına karşın, terörizmi anlamak için bunun yeterli olmayacağını söyler; ama sonra ekler: "Bunu söylemekle birlikte ciddi bir devlet şiddetinin olduğu ortamlarda *doğmamış* ve yine de yaygın şekilde terörizm uygulayan bir devrimci grubu göstermek de gerçekten zordur" (Goodwin 2007: 226).

Siyasal rejimler çeşitli biçimlerde şiddetin belirleyeni olurlar: Siyasal iddiaların dillendirilme biçimleri arasında izin verdikleri, vermedikleri; hoş gördükleri/görmedikleri ve özellikle teşvik ettikleri biçimleri belirlerler. Böylelikle, şiddet içeren etkileşimlere ya da barışçıl alternatiflerin ortaya çıkmasına neden olurlar (Tilly ve Tarrow 2007: 60).

Latin Amerika'ya kısa bir bakış

Gerilla hareketlerini i) başarılı olanlar; ii) yenilenler ve iii) uzun süre varlığını devam ettirenler olarak tasnif eden Goodwin'in analizinde Kürt sorunu bağlamında benzerlik gösteren özellikle üçüncü kategoridir; ve bu yönüyle biraz daha yakından bakılmayı hak ediyor.[5]

Neden bazı ayaklanmalar bu kadar uzun sürüyor? Sahip oldukları kitle desteğini öne sürmek, geçerli bir yanıt olmaz. Zira aynı soru tekrar sorulabilir: Kitle desteği neden uzun süre devam ediyor? Ayaklanmanın etnik kökenli olup olmadığına bakmak da soruyu yanıtlamıyor. Uzun süren El Salvador'da etnik boyut yoktu. Öte yandan yenilen Malaya ayaklanmasında etnik mesele önemliydi. Başka bir ihtimal, dış yardımların varlığı/yokluğu. Bu dinamik de açıklayıcı değil. Venezuela devrimcilerine (1960-68) Küba ve Çin'den ciddi miktarda dış yardım vardı ama yenildiler. Öte yandan, Guatemela ve Peru'da ayaklanmacılar dış yardım görmediler ve uzun süre mücadelelerini sürdürebildiler (Goodwin 2001: 228).

Genel seçimlerin düzenli olarak yapılıp yapılmaması bir diğer açıklama olabilir. Bunun birçok durumda gerçekten de çatışmaların sona ermesinde rol oynadığını görüyoruz. Fakat genel seçimlerin bizatihi varlığının, muhalif grupların siyasal taleplerini devlet baskısı olmadan özgürce dile getirdikleri anlamına gelmediğini bilmek gerekiyor. Sistemli bir devlet baskısının eşlik ettiği seçimler, ne ayaklanmacıları ne de destekçilerini etkiler. Üstelik devletin ulaşamadığı sınır bölgeleri varsa bu baskılar, ayaklanmacılar için çok daha geniş bir kitle desteği anlamına gelir. El Salvador ve Guatemala'da 1980'lerde genel seçimler yapılmaya başlandıktan sonra da ordunun insan hakları ihlalleri ve siyasal cinayetler devam etti. Bu ülkelerde tek bir ordu mensubu bu konularla ilgili ceza almadı ve gerilla hareketi genel seçimlerin varlığına rağmen güçlenerek devam etti. Benzer bir biçimde Kolombiya'da bir yandan seçimler yapılırken bir yandan da Amerika destekli paramiliter gruplar ve ordu, gerillaları destekledikleri için binlerce köylüyü öldürüp yüz binlercesini yerinden ediyordu. Sonuçta 2000 yılına gelindiğinde gerilla örgütü FARC 15.000 kişilik bir güce ulaştı.

5 Bu bölümde *Radikal İki*'de 22/7/2012 tarihinde yayınlanan "At Arabanın Önüne" yazımı iktibas ettim.

El Salvador'da başarılı olan barış müzakereleri, Kolombiya'da başarısız oldu. Bunun temel nedeni, gerillanın silahı bırakıp müzakereye başlaması durumunda hapse gireceğini düşünmesiydi. Zira daha önce 1980'lerdeki barış görüşmeleri sırasında gerillaların desteklediği parti siyaseten imha edilmişti. Görüşmeler sürerken Union Patriotica partisinin 3.500 üyesi öldürülmüş ya da kaybedilmişti. Gerillaların –kendilerine İsviçre'nin yüzölçümüne yakın bir alan bırakılmış olmasına rağmen– barış görüşmelerine inanmamalarının temel nedeni buydu.

El Salvador'da da devletin insan hakları ihlalleri, cinayetleri seçim dönemlerine eşlik etti. Sonuçta, tıpkı Kolombiya'daki gibi genel seçimlerin varlığına rağmen gerilla hareketi de büyüdü. Ta ki 1992'ye kadar... Bu tarihten sonra iki ülkenin yolları ayrılıyor. Barış anlaşmasıyla birlikte silahlı çatışma El Salvador'da sona erdi. FMLN gerillalarının silah bırakması, sosyal adaletin tesis edilmesi ya da toprak reformu gibi temel taleplerin karşılanması nedeniyle olmadı. Birincisi her iki taraf da savaşı kazanamayacaklarını kabul etmişlerdi. Ama çok daha önemlisi hükümet, ordusunu radikal bir biçimde yeniden düzenlemeyi kabul etti. Askerlerin sayısı azaltıldı, korucular kaldırıldı, Savunma Bakanı ile birlikte yüze yakın subay ordudan atıldı, Hakikat Komisyonu kuruldu, eski gerillaların da başvurabilecekleri yeni polis kuvvetleri kuruldu. Bunların hiçbiri toplumsal adaleti sağlayacak düzenlemeler değildi, ama FMLN militanlarının ve destekçilerinin devlet baskısı olmaksızın siyasal faaliyetlerde bulunabilecekleri ortamı hazırlayacak düzenlemelerdi.

Sınıfsal yapı, gerillaların silahlı mücadelesi vs. açılarından birbirlerine çok benzeyen El Salvador ve Kolombiya'nın arasındaki temel fark, devletin tutumundaki radikal değişiklikti. Sonucu da bu fark belirledi.

Silahlı çatışmayı bitiren esas dinamiğin devlet politikalarındaki değişim olduğunu diğer örnekler de teyit ediyor. Filipinler'deki Huk Ayaklanması (1946-1954), 1950'de iktidara gelen hükümetin orduyu denetim altına alması ve gerillaların yeni yasal yapıların içinde siyaset yapabilmeleriyle sona erdi. 1960'lardaki Venezuela ayaklanması da 1970'te benzer biçimde bitti. 1969'daki yeni hükümet, gerillaların silah bırakmaları karşılığında bütün yurttaşlık haklarını tanıdı, birçok eski gerilla parlamentoya girdi.

Bu kısa tarih parçalarının söylediği, silahlı ayaklanmaların ana nedeninin yoksulluk, sömürü, eşitsizlik olmadığıdır. Yoksulluk, sömürü, eşitsizlik dünyanın birçok coğrafyasında var. Fakat ancak küçük bir bölümünde silahlı ayaklanmalar var ve çok daha küçük bir bölümünde bu ayaklanmalar devam ediyor. Ana neden, Goodwin'in şu saptamasında söylediğidir: "Silahlı ayaklanmalar, somut sorunları olan ve ayaklanma kapasitesi olan insanların barışçıl siyasal faaliyetlerinin devlet tarafından şiddetle bastırılması sonucunda oluşur."

Kürt meselesi ve PKK

Toplumsal temel

Politik mücadelenin şiddet içerip içermeyeceği meselesi ile devletin politikaları arasındaki bağı Kürt Meselesi'nin çok uzun ve karmaşık öyküsünün satır başlarında bile görmek mümkündür. O satır başlarına geçmeden önce bir hatırlatma notu: Şiddet bütün siyasal rejimlerin kökeninde bir "kurucu suç" olarak zaten yer alır. Bozarslan'ın "kurucu şiddet" dediği bu unsur, Türkiye'nin siyasi kültüründe daha da merkezî bir rol oynamıştır: "Türkiye –ve Ortadoğu– siyasi kültürünün 'tarihsel misyonu' –milletin bekası, modernleşme, 'irticanın bertaraf edilmesi', 'iç düşmanların temizlenmesi'– zorunlu koşul olarak "kurucu şiddet"i kutsal bir şiddet olarak kabul" etmiştir (Hamit Bozarslan, Aktan içinde: 46). Kürt Meselesi, bu kurucu şiddet bağlamının dışında analiz edilemez.

Toplumsal bir hareketin eylem biçimlerini incelemeden önce elbette onu doğuran toplumsal temele bakmak gerekecektir. Sağlam bir toplumsal temele oturmayan hareketlerin hayatiyetlerini uzun süre koruyamayacakları açıktır. Bambaşka bir tarihsel bağlamdan, Polonya'dan örnek verelim. Polonya'da 1956'da ayaklanan Varşova işçilerinin başlattığı hareketin çok kısa sürede sönümlenmesinin başlıca nedeni toplumsal temelin zayıflığı idi. Katolikler, öğrenciler, laik sol kanat reformistler ve Komünist Parti içindeki muhaliflerden oluşan muhalif ağ, devletin sopa ve havuç politikasına direnemedi; 1957'ye gelindiğinde hareket sönümlenmişti. 1980 Dayanışma hareketi ise çok farklıydı: Bu kez işçiler kilisenin desteğini almışlardı, Gdansk'tan çok çabuk biçimde diğer kentlere yayıldılar. Aradan geçen 25 yılda çeşitli muhalefet dinamikleri arasında ilişkiler kurulmuş ve gerçek bir zemin oluşmuştu. Dayanışma Sendikası ortaya çıktığında bu dinamikleri yoğun bir ağ şeklinde birbirine bağlama şansını yakalamıştı (Tilly ve Tarrow 2007: 115-119).

Bir hareketin toplumsal temelini araştırmak ise elbette o hareketin/örgütün kendi tarihinden daha geniş bir zamana bakmayı gerekir. Toplumsal temel esas olarak uzun dönemde oluşur. Kürt Meselesi'nde son 30 yılın temel aktörü hiç şüphesiz PKK'dir. Öte yandan Kürt Meselesi ve Kürt mücadelesinin aldığı boyutlar salt PKK'ye ve onun tarihine bakarak anlaşılamaz. PKK tarihinin de içinde olduğu daha geniş bir zamanın penceresinden bakmak gerekiyor. Basit görünebilir ama yöntemsel olarak önemli bir noktayı vurgulamakta yarar var: Kürtlerin mücadelesi PKK ile başlamadı; dahası PKK'de daha önceki tarihsel deneyimin bilgisi vardı! Bu bilginin bütünüyle nesnel, doğru vs. olmasının çok önemi yok. Her tarihsel olgu gibi, belirli bir tarihsel bağlama yanıt olarak doğdu PKK. Dolayısıyla o uzun dönemli bağlamı dı-

şarıda bırakarak, PKK'yi sadece PKK'nin kurulduğu tarihten itibaren analiz eden "bugüncü" (presentist) bir perspektif doğru sonuçlar vermeyecektir. Her olgu, kendi zamansallığını aşan birden fazla bağlamın içinde oluşur, anlam kazanır. Tarih disiplini –her şeyden önce– bu nedenle vardır.

1937-38 Dersim Katliamı'na kadar süren çeşitli Kürt Ayaklanmaları kadar, Demokrat Parti döneminde Kürdi bir siyaset deneyen ve tutuklanan "49'lar", Kürt entelijansiyası tarafından çıkartılan ve kapatılan dergiler, Türkiye'de "özgürlükler dönemi"ni açan Anayasa olarak nitelenen 1961 Anayasası'nın Kürtler için aynı işlevi görmeyişi, Türkiye İşçi Partisi içindeki politizasyon, Barzani hareketiyle ilişkiler, Kürtler arasındaki ayrışmalar, 1960'ların sonunda demografik değişimlerin de etkisiyle Kürt gençlerinin DDKO içinde radikalizasyonu ve nihayet Kürtlerin en yoğun baskıyı yaşadıkları 12 Mart Darbesi, sonrasında 1974 Affı ile birlikte mücadele hattının yeni bir zeminde tekrar oluşturulması da bu uzun dönemin önemli köşe taşlarıdır (Alış 2012). PKK ve günümüzün Kürt Mücadelesi'nin "iç" bağlamı budur. Bu bağlamın içinden ve zaman zaman onunla çatışmalı bir ilişki geliştirerek var etti kendini PKK... Üstelik salt bu bağlama bakarak da bir değerlendirme yapmak eksik kalacaktır. Bütün bu aşamalarda devletin uyguladığı siyasetler, değişen bölgesel ve uluslararası bağlam, Türkiye'deki toplumsal ve iktisadi değişimler de Kürt Meselesi'nin –deyim yerindeyse– "dış" bağlamlarını oluşturur. Hatırlamak gerekir ki, tarih bağlamların bilimidir.

Mobilizasyonun mekanizmaları

Öte yandan, bir hareketin dayanacağı toplumsal temel elbette önemli olmakla birlikte o temelin varlığı, hareketin olacağı anlamına gelmez. Toplumsal temeli harekete dönüştürecek süreçler ve mekanizmalar gerekir. Farklı muhalif grupları ya da o ana kadar mobilize olmamış insanları bir araya getirebilecek ve devletin olası baskısına karşı koruyucu kalkan algısı yaratacak güçlü bir politik öznenin ortaya çıkışı ya da çıkarları/değerleri çelişen gruplar arasındaki "biz" ve "onlar" sınırını kuvvetlendirecek bilinçli politik faaliyetler ve nesnel gelişmeler bu mekanizmalar arasındadır. Bunların dışında çok önemli bir başka mekanizma daha var: Tehdit ya da siyasal fırsat... Grupların eyleme geçebilmeleri için öncelikle çıkarlarına, değerlerine, kimliklerine zarar vereceği aşikâr tehditlerin –veya tersine– bunları geliştirme yönünde kullanacakları "siyasal fırsat yapısının" ortaya çıkması gerekir. Örneğin i) rejim içindeki farklı iktidar odaklarının varlığı; ii) rejimin yeni siyasal toplulukları kabule açıklığı; iii) rejim içindeki güç ittifaklarının istikrarsızlığı; iv) güçlü dış destekçilerin varlığı; v) rejimin kolektif eylem aracılığıyla dillendirilen talepleri onaylaması ya da bastırması gi-

bi unsurlar tehdit ve fırsat algılarını belirleyecek mekanizmalardır (Tilly ve Tarrow 2007).

Kürt Meselesi'nde bu dinamikleri gözlemek mümkün görünüyor. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında bağımsızlıkçı bir tavır içinde değillerdi Kürtler. Mustafa Kemal başta olmak üzere yeni devletin kurucuları çeşitli vesilelerle yeni devletin harcında Kürtlüğün de yer alacağını belirtiyorlardı. "Milli Mücadele" denen dönemde "Türk" sözünü kullanmamaya, süreci "Müslümanlık" üzerinden örmeye özel önem veriyorlardı. Bu ortamda geleneksel Kürt eşrafı ve Kürt entelektüeller "sosyal ve "milli" statülerini saptarken, Kürtlüklerini belirleyici bir öğe olarak görmemekteydi" (Bozarslan 2005: 107). Ta ki 1924 Anayasa'sına kadar. Bu tarihten sonra Kemalist rejim bütün gücüyle Kürtlüğü bastırıp yeni bir Türk ulusu inşa etmeye başlayacaktır. Tilly'nin çeşitli yazılarında bahsettiği "devletten gelen milliyetçilik", Kürtlerde "devlete giden milliyetçiliği" doğuracaktır.

1925 sonrasında "biz" ve "onlar" ayrımının devletin uyguladığı politikalar nedeniyle kuvvetlendiği bir dönem başlamıştı. Kemalist rejim esas olarak dil üzerinden bu ayrımı kuvvetlendiriyordu. Hıristiyanların artık tehdit oluşturmayacak kadar azaldığı ve resmî ideolojisini laiklik üzerinden inşa eden bir ülkede Türk kimliğinin ayırt edici unsuru İslâm olamazdı. İşte Türkçe, bu ortamda "ulus" ile ulus olmayan arasındaki sınırı belirleyen ana eksen olarak ortaya çıktı. Bu politikanın gerisinde asimilasyoncu bir dürtü olmakla birlikte, Kürtler tarafından algısının "biz" ve "onlar" sınırının kuvvetlenmesi oldu. Celadet Bedirhan'ın Mustafa Kemal'e yazdığı mektupta Türk Ocaklarıyla ilgili olarak "size Türkçü yetiştirdiği kadar bize de Kürtçü yetiştiriyordu" sözünü bu bağlamda yorumlamak gerekiyor (aktaran Bozarslan 2005: 93).

Kürtler, kimliklerine ve çıkarlarına yönelik o güne kadarki en ciddi tehdidi 1920'lerin ikinci yarısında yaşadı. Özellikle 1925 İsyanı'ndan sonra devletin baskı aygıtları ölçüsüz bir bastırma faaliyetine girişti. Kürtlük, artık yeni rejimin hedef tahtasındaydı. Kürt liderlerinin idamı, Kürtlerin zorla başka illere göçertilmesi ve iskân edilmesi, Kürtçe yer adlarının değiştirilmesi gibi politikalar "tarafsız veya daha önce devlet taraftarı olan aşiretleri, sistemli bir şekilde, devlete karşı ayaklanmaya sevk etti ve ancak 1938'de sona eren bir ayaklanma dizisine yol açtı" (Bozarslan 2005: 118).

Cumhuriyetle birlikte başlayan Kürt isyanlarının örgütleyicileri Kemalist seçkinlerle benzer bir toplumsal arka plandan geliyordu. Onlar gibi, aşiret reislerini ve tarikatları mütegallibe olarak görüyorlardı. Esas olarak yeni devletin bir Türk devleti olarak kurulmasına itiraz ediyorlardı. Kentlerdeki Kürt tabanı çok sınırlı olduğundan mecburen kırsal güçlere dayandılar. Oysa kırsal güçler Türk devleti olduğu için değil, sınırlar dayatıldığı, asker yerleştirildiği, hilafet kaldırıldığı için itiraz ediyorlardı. Nitekim aşiretlere daya-

lı isyan, devletin böl-yönet siyasetiyle bastırıldı. Kırsal nüfusun seferber edilmesi mümkün olmadı (Bozarslan 2011: 359).

Devletin baskısı o kadar şiddetliydi ki, Kürtler uzun yıllar silahlı bir direnişe geçemedi. 1950'deki çok partili rejim bu kez bir fırsat yapısı sundu Kürtlere. Öncelikle rutin siyaset kanallarını zorladılar. Devlet partisine muhalif olan Demokrat Parti içinde siyaset yaptılar. DP esas olarak bütünleşmiş bir iç pazar yaratabilmek için bir önceki dönemin Kürtlere yönelik ayrımcı politikasından uzaklaştı. Bu dönemde Kürt sürgünler geri döndü, umumi müfettişlikler kaldırıldı ve simgesel olarak oldukça çarpıcı bir kararla Şeyh Said'in oğlunun milletvekili olması sağlandı (Bozarslan 2011: 362). Bir yönüyle Demokrat Parti dönemi, bir önceki dönemin baskı siyasetinden yılarak kenara çekilmiş Kürt politik aktörlerinin tekrar sistemle buluşturulması sonucunu doğurmuştu. Gündoğan'ın "devlete kapılanmak" olarak adlandırdığı bu sistem, öte yandan, güçlü aileler, aşiretler ve tarikatlerin kendi aralarındaki rekabeti de arttırıyordu (2011: 105).

Fakat Kürtlerin bu rutin siyaset kanalları içinde siyaset yapmaya başlaması bile bir süre sonra rejime fazla gelmeye başladı. 1959'da 49 Kürt entelektüel ve öğrenci salt Kürt haklarından bahsettiği gerekçesiyle tutuklandı. 49'ların tutuklanması –özellikle parlamenter mücadele söz konusu olduğunda– Kürtlerin hafızasında çok önemli bir yer işgal edecektir. Tutuklular arasında sol ve sağ ayrımları başlamış; kendilerini solda tanımlayanlar süreç içinde sosyalist hareketlerle birlikte politika yapmaya başlamışlardı (Alış 2012: 65).

1960'ların Kürt siyaseti için sunduğu fırsat yapısı sadece Anayasa'dan kaynaklanmıyordu. 1950'lerde Kürt illerinin Batı illeriyle entegrasyonu ilerlemeye başlamıştı. Bunun sonucu olarak 1960'lara gelindiğinde şehirlere okumaya gelen Kürt gençlerinin şahsında yeni bir özne, Kürdi siyaset sahnesine giriyordu. 1961 Anayasası'nın yarattığı görece demokratik ortamdan da yararlanan Kürtler sivil toplum örgütleri, öğrenci dernekleri aracılığı ile de siyasal yaşama katılmaya başladı (Ersanlı ve Özdoğan 2012: 22).

1961'deki Barzani Kürt İsyanı Kürt hareketine ayrı bir ivme kazandıracak başka bir fırsat yapısı sundu. Gelişen sol hareket, kentleşmeyle birlikte geçmişin kırsal güçlere dayanmak zorunda kalan hareketine karşı Barzani'nin desteklediği Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi ve TİP'te siyaset yaptılar.

Barzani hareketinin 1970 Deklarasyonu ile Irak'ta sağladığı özerklik, Türkiye'deki Kürtler arasında da önemli bir umut ışığı oldu. Oysa Türkiye Devletinin bu deklarasyona olan tavrı bir tehdit algılamasından ibaretti. Ülke içindeki Kürtlerin haklarını tanımak yerine baskıyı arttırdı. "1970 bahar aylarından itibaren 'komando harekâtı' denilen ünlü köy baskınları ve toplu aramalar, işkenceler süreci başladı" (Ümit Fırat, Aktan içinde: 78).

Bütün bu süre içinde Kürtler şiddete uzak durdular. Doğu Devrimci Kül-

tür Ocakları dahil Kürt direnişinin değişik unsurları kendilerini ya rutin siyasetin içinde ya da sivil toplumda konumlandırdılar. Kürtleri, topyekûn silahlı bir mücadeleye sevk edebilecek en önemli olay 12 Mart 1971 askerî müdahalesiydi. Sosyalistlerle birlikte çok sayıda Kürt de tutuklandı ve işkenceden geçirildi. Sadece Diyarbakır'daki DDKO ve T-KDP davalarında 100 dolayında Kürt üç yılını cezaevinde geçirdi (Alış 2012: 83). Kürtler arasında yasal sınırlar içinde bir siyasal mücadeleye inanç bu noktada bitebilirdi. Nitekim silahlı mücadele yönünde çağrılar 12 Mart'tan sonra hız kazandı.

Devletin bu baskı politikasına rağmen Kürt siyasetinde hâlâ legal alanın belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. En önemli değişiklik, Türk solu ve Kürt hareketi arasındaki yolların ayrılmaya başlamasıdır. Türk solu, 12 Mart'ta aldığı darbenin önemli bir bölümünün Kürtlere verdiği destekten kaynaklandığını düşünüyordu. 1974 affından sonra "Türk solu artık açıkça Kürt taleplerini desteklemiyordu. Kürt hareketi radikalleşmiş, hedefleri kültürel ve ekonomik taleplerin yanı sıra özerkliği de içermeye başlamıştı" (van Bruinessen 2009: 68)

Radikalleşmeye rağmen silahlı mücadele ağırlıklı eğilim değildi. Kürt sorunundaki politik faaliyetleriyle hapse düşmüş gençler, 1974 Affıyla dışarı çıktıklarında ilk akıllarına gelen DDKO tarzında legal kitle örgütlerinin oluşturulmasıydı. Daha geleneksel ve kır kökenli Kürtlerle büyük kentlerdeki Kürt gençleri arasında bir ittifak oluşmuş oluyordu. 1975 yılında kurulan Komal Yayınevi bu alanlardan biriydi. Maraşlı, yayınevi ve legal dernekleri merkeze alan bu kararın daha sonra Kürtler arasında eleştiri konusu olduğunu yazar (Maraşlı 2011: 243).

12 Eylül 1980'e böyle gelindi. Kürt hareketinin farklı renklerini ortadan kaldırıp PKK'yi öne çıkaran, esas olarak 12 Eylül oldu. O güne kadarki bütün darbelerde veya sıkıyönetim süreçlerinde devletin geleneksel politikası, Kürt siyasetinde an itibariyle sivrilmiş aşiret reislerini ya da entelektüelleri tutuklamak ya da toplayıp sürgüne göndermekken 1980 darbesi bütün bir Kürt halkını muhatap aldı. Kürtlerin bütün toplum kesimlerinden insanlar cezaevlerine konuldu, işkencelere maruz kaldı. Diyarbakır Cezaevi, bir işkence merkezine dönüştürüldü (Ömer Laçiner, Aktan içinde: 215). 12 Eylül'le birlikte legal siyasal alan Kürdi siyasete bütünüyle kapatılmıştı. Kürtlerde, kendi geleceklerine ilişkin 1925 konjonktürüne benzer büyük bir tehdit algısı oluşmaya başladı.

Devletin bu baskısı sonucudur ki daha önce mobilize olmamış Kürtler bile önce 1984 PKK taarruzunu kurtuluş olarak görmeye ve mobilize olmaya başladılar. Süreç ilerledikçe PKK, birçok Kürt için devlet baskısından korunacakları bir kalkan haline gelecekti. Çelik'in söylem analizinde belirttiği gibi PKK ile henüz bir temasa geçmemiş köylü ve şehirli Kürtler için PKK ilk

dönemlerde "*yen derve*", yani "dışarıdakiler" idi. Doğada kendi başına yaşayabilen, toplumsal normlardan dışlanmış "dışarıdakiler"... 1990'lara gelindiğinde ise PKK'liler artık Kürtlerin gözünde "*zarok*" olmuşlardı. "Onlarca Kürt isyanını bastıran, göç, sürgün, infaz ve işkenceler ile karşılık veren devletin şiddet makinesi karşısında duran" ve kaybetmeye mahkûm gözü kara "çocuklar" (Çelik 2011: 58). Bu sıfatların nihayetinde "gerilla"ya dönüştüğü milat ise 1991-94 sürecindeki köy boşaltmaları, koruculuk dayatmaları, zorunlu göç, faili meçhul cinayetlerdi. Çelik'in ifadesiyle "Devlet şiddeti karşısında yaşadığı bu büyük yıkım ve mağduriyet sonrasında kitleler, PKK lehine dönüşen bir siyasallaşma sürecine girdiler. Kentlerdeki siyasal mobilizasyon, önemli oranda zorunlu göçle gelenlerin oluşturduğu ağlar üzerinden şekillendi" (*a.g.y.* 59).

Bu dönemde Kürtlerin gözünde PKK şiddetinin ikili bir anlamı vardı: Bir yandan devlet şiddetine karşı koyabilecek, alternatif şiddeti uygulama kapasitesine sahip yegâne örgüt olarak görünüyordu PKK. Fakat bu şiddetin ikinci bir anlamı daha vardı: Kolektif bir Kürt kimliğinin yeni bir zeminde inşası... Kolektif eylemler mutlaka somut konuda somut sonuç almaya yönelik olmayabilir. 1950'lerde Amerikan siyahları otobüs boykotları, oturma eylemleri, okul boykotları yaparken temel dertleri bu konularda sonuç almakla sınırlı değildi. Onlar eylemleriyle yeni bir kolektif kimlik inşa ediyorlardı. Kolektif kimlikler, bir içerikten diğerine kolektif eylemler sayesinde geçiş yaparlar. Fanon'un dikkati çektiği üzere ezenin, sömürgecinin bakışına karşılık kendine saygıyı üreten ve bu açıdan tedavi edici işlevi olan şiddet yeni bir kimlik oluşumuna da beşiklik eder.

Bunların dışında bir mekanizma daha çalıştı: PKK "biz" ve "onlar" arasındaki sınırı çok başarılı bir biçimde kuvvetlendiren bir söylem üretti. Benzerlerinden farkı şuydu ki PKK'nin "onlar"ı, sadece Türkler veya devlet değildi. Bu kategorinin içinde çok sert bir biçimde kınanan geleneksel Kürt egemen sınıfı da vardı. Ama daha da önemlisi bütün bir Kürt halkı da "kişiliksizlik" üzerinden PKK söyleminde sert bir biçimde eleştiriliyordu. Örneğin 1978 tarihli broşürlerinde şöyle diyorlardı: "Kürt hakim sınıflarının uşaklık ve teslimiyetçi tarihi, Kürt halkının kölelik tarihi olmuştur. Hakim sınıflar halkı da gönüllü olarak kişiliksizleştirme faaliyetlerine girmişlerdi." (Gündoğan 2012: 121).

PKK'nin "biz" ve "onlar" arasındaki sınırı bu kadar başarılı bir biçimde güçlendirebilmesinin altında ise yine Türkiye'deki rejimin karakterinden kaynaklanan nesnel bir temel vardı. Mukayeseli çalışmalardan edinilen sonuç o ki, eğer etnik veya dinsel bir grubun kaynaklara erişim imkânı hükümetler tarafından sınırlanıyor ve yöneticiler istikrarlı bir biçimde diğer etnik gruptan oluşuyorsa, iki grup arasındaki kategorik sınırlar zaten yeteri kadar

nettir. "Onlar" ve "biz" ayrımının netleştiği ortamlar ise şiddet üretmeye en açık ortamlardır. Kategorik sınırların keskin, sömürü ve eşitsizliğin fazla olduğu ortamlarda hükümet üzerinde kontrol icra etme çabası, hem muhalifler hem de hükümeti destekleyen gruplar için yaşamsal hale gelir (Tilly ve Tarrow 2007: 78-81).

12 Eylül darbesi PKK için üçlü bir fırsat yapısı sundu: Öncelikle bütün Kürtler için 12 Eylül rejimi olanca zorbalığı ile yaşamsal bir tehditti. Bu tehditle ve onun şiddetiyle baş edebileceklerini düşündükleri bir karşı-şiddeti harekete geçirebilecek bir örgüt arayışına girdiler. PKK bu zeminde yükselecekti.

Bunun yanında, PKK'ye siyasal bir fırsat olarak dönen başka bir nesnellik yarattı 12 Eylül: O güne kadar Kürt siyasetinde var olan özneleri itibarsızlaştı, ittifakları dağıttı. Mehdi Zana gibi seçilmiş belediye başkanları hapsedildi, birçok farklı örgütün lider kadrosu baskı altında ülke dışına çıktı. Yeni güç odaklarının henüz kurulamadığı bir ortamda PKK müdahil oldu ve daha önceki isyanlardan farklı olarak kentleşmiş bir Türkiye'de kent yoksullarını merkeze alarak Kürt siyasetinin değişik unsurlarını süreç içinde kendi çevresinde toplamayı başardı.

Kürt Siyasal Hareketinin, var olan ağları nasıl bir araya getirdiğini anlamak için BDP saflarında siyaset yapan insanlara bakmak bir ipucu verebilir: 1960 ve 70'lerde ana akım partilerde siyaset yapan Ahmet Türk ve Abdülmelik Fırat, silahlı mücadele ile alakaları olmayan Orhan Doğan, Leyla Zana, Hatip Dicle gibi isimler, sosyalistler ve nihayet Altan Tan gibi o güne kadar muhafazakâr siyasetin içinde temayüz etmiş figürler BDP içinde siyaset yaptılar, yapıyorlar.

Kürt Siyasal Hareketinin bu kadar başarılı bir biçimde farklı ağları kendi çevresinde toplayabilmiş olmasının arkasında üçüncü bir fırsat yapısı daha vardı: Özellikle 1989 sonrasında önemli bir dönüşüm geçiren uluslararası bağlam. Mesut Yeğen'in vurguladığı gibi Polonya ve Güney Afrika rejimlerinin çözülüşleri ve Doğu Bloku'nun çöküşü bütün dünyada demokrasi ve insan hakları kavramlarını ulusal ve uluslararası siyasetin önemli motifleri haline getirdi. Türkiye'nin AB ile girdiği ilişkiler de ülke içinde bu kavramlar üzerinden yapılan mücadelelerin meşruiyetini arttırdı. Kürt hareketinin haklar temelli söylemi bu ortamda hegemonik bir konuma yükseldi. Körfez Savaşı Kuzey Irak'ta Kürtlere önemli bir alan açtı ve Kürtlerin idaresinde bir devlet örgütlenmesi ortaya çıktı. Yeğen'in ifadesiyle bu oluşum "Kürt siyasal imgelemi üzerinde kapsamlı bir etkide" bulundu (Yeğen 2006: 35-39)

Devlet şiddetinin Kürt Hareketi üzerine dizginlerinden boşanmış bir şekilde geldiği 90'lı yıllarda aslında Kürt Siyasal Hareketi çok farklı grupları bünyesinde toparlayabilmiş, sivil topluma nüfuz etmeye başlamış bir hare-

ketti. Devlet açısından, şiddeti arttırmak için olabilecek en anlamsız noktaydı bu. Devlet şiddeti muhalif hareketlerin yeni başladığı, kendi ağlarını kuramadığı dönemlerde işe yarayabilir. Öte yandan, hareket belirli bir kitleselliğe ulaşmış, çeşitli örgütsel, kurumsal ağlar geliştirmişse bu noktada gelen devlet şiddeti çok daha büyük boyutlarda şiddet doğuracak bir süreci tetiklemekten başka bir sonuç vermez (Tilly ve Tarrow 2007: 140). Türkiye Devleti, militer/para militer şiddetini öyle bir zamanda devreye soktu ki, bu karar şiddet sarmalını yükseltmekten başka bir işe yaramadı.

Mutlu son?

Bu satırların yazıldığı günlerde devlet ile PKK arasında barış müzakereleri yapılıyor. Dünyanın en uzun süren gerilla savaşına artık bir son verebilecek mi Türkiye? Ateşkes, gerillaların sınır dışına çekilmesi, silahsızlanma, etnik vurgulardan arındırılmış, çok kültürlü, çok dilli, çok inançlı, çok etnili bir toplumu kucaklayabilecek yeni bir Anayasa gibi devasa zorluklar barındıran süreçlerin altından kalkabilecek mi Türkiye toplumu ve siyaseti? Ve en önemlisi Türkler, Kürtlerle eşitlenmeyi kabul edecekler mi? 30 yılı aşkın bu savaşta Türkler de, Kürtler de çok acı biriktirdiler. Fakat savaşın bu noktaya gelmesinde Kürtlerin Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren eşit yurttaşlık taleplerinin karşılanmaması, hak taleplerinin şiddetle bastırılması, siyasal alanın Kürtler için daraltılması ve nihayet 1980'le birlikte devletin neredeyse her türlü Kürtlük tezahürünü kamusal alandan silme çabasının paylarını görmemiz gerekiyor.

Aslında barışın birinci koşulu sağlanmış görünüyor: Devlet, bu savaşı kazanamayacağı gerçeğini kabul etti. Kürtlerin ise uzun süreden beri amacı, kazanmak değil, kaybetmemekti. Bu makalede anlatılan süreçlerin ve mekanizmaların sonucunda Kürtlerin silahlı mücadelesinin çok ciddi politik ve toplumsal zeminleri oluştu. Kürt siyasal hareketinin Kürt toplumuna çok çeşitli düzeylerde nüfuz etmiş, sıkı ağlarla birbirine eklemlenmiş, gelişkin bir örgütlenmeleri var. Bu zeminin, şiddeti devam ettirme kapasitesine sahip olduğunu artık devletin idrak ettiği anlaşılıyor.

Bu yazı ise, 30 yıldır içinde yaşadığımız şiddet sarmalının nesnel nedenleri konusunda bir farkındalık yaratmak amacıyla yazıldı. Bu kadar derin yarılmalara neden olmuş politik bir meselenin çözümü yolunda akademik bir katkının sınırlarının elbette farkındayım. Öte yandan yazı, şiddetsiz bir siyaset ve hayat için –şiddeti lanetlemenin ötesinde– öncelikle şiddetin kaynaklarını olabildiğince nesnel olarak tespit etmenin, şiddetin hangi durumlarda hangi özneler için rasyonel bir seçim olabileceğini anlamanın (*verstehen*) önemli olduğu konusunda okuru ikna edebilmişse amacına ulaşmış demektir.

KAYNAKÇA

Aktan, İrfan, *Zehir ve Panzehir*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2006.

Alış, Ahmet, "Kürt Etnobölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleselleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: 1959-1974", *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde, Büşra Ersanlı, Günay Göksu Erdoğan, Nesrin Uçarlar (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Aya, Rod, "Theories of Revolution Reconsidered". *Theory and Society*, 8 (1), 1979.

Bozarslan, Hamit. 2005. "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925", *Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, Erik Jan Zürcher (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

—, "Kürtler ve Türkiye Devleti", *Türkiye Tarihi, 1839-2010* içinde, Reşat Kasaba (der.), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Çelik, Azad Renas, "Kürdistan'da Hoşnutsuzluğun Toplumsal Örgütlenmesi olarak PKK ve Dönüşen Algılar", *Toplum ve Kuram*. no. 5, 2011.

Eley, Geoff, "What Produces Democracy? Revolutionary Crises, Popular Politics and Democratic Gains in Twentieth Century Europe", *History and Revolution* içinde, Mike Haynes ve Jim Wolfreys (der.), Verso, Londra, 2007.

Ergut, Ferdan, "Demokratikleşme ve Çatışmalı Siyasetler", *İlhan Tekeli için Armağan Yazılar*, Selim İlkin, Orhan Silier, Murat Güvenç (der.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004.

Goodwin, Jeff, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

—, "Devrimci Terörizmi Anlamak", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunlar, Paradigmalar* içinde, F. Ergut ve A. Uysal (der.), Dipnot Yayınevi, Ankara, 2007.

Gündoğan, Cemil, "Geleneğin Değersizleşmesi: Kürt Hareketinin 1970'lerde Gelenekselle İlişkisi Üzerine", *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde, Büşra Ersanlı, Günay Göksu Erdoğan, Nesrin Uçarlar (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Kimmel, Michael S., *Revolution*. Temple University Press, 1990.

McAdam, Doug; Sidney Tarrow ve Charles Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge University Pres, Cambridge, 2001.

Maraşlı, Recep, "İsmail Beşikçi ve Kürt Hareketi". İsmail Beşikçi, Barış Ünlü ve Ozan Değer (der.) içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Ross, George; T. Skocpol, T. Smith, J. E. Vichniac, "Barrinton Moore's Social Origins and Beyond: Historical Analysis since the 1960s", Theda Skocpol (der.), *Democracy, Revolution & History* içinde, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Skocpol, Theda, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research", *Bringing the State Back In* içinde, P. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol (der.), Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 1985.

Tilly, Charles, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, 1984.

—, *Coercion, Capital,And European States, AD 990-1990,* Blackwell, Cambridge, 1990.

—, *Contention & Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Tilly, Charles ve Sidney Tarrow, *Contentious Politics*, Paradigm Publisher, Boulden, 2007.

Van Bruinessen, Martin, *Kürdolojinin Bahçesinde*, Vate Yayınevi, İstanbul, 2009.

Wickham-Crowley, Timothy P., "Structural Theories of Revolution", *Theorizing Revolutions* içinde, John Foran (der.), Routledge, New York, 1997.

Yeğen, Mesut, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

FAŞİZM, MEDENİLİK VE TÜRK DEVLETİNİN KRİZİ*

TIM JACOBY

Türkiye'de birçok kişi devletin mevcut durumda derin bir kriz dönemine doğru gittiği algısına sahiptir. 2000'ler öncesi politika yapan müdahaleci askerî seçkinler, zayıflatılmış bir sivil toplum, ataerkil devlet geleneği ve AKP'nin kitlesel dindarlığı ile seçim politikası arasında bir ayrım olduğu bugün herkes tarafından bilinmektedir.[1] William Chislett'in belirttiği gibi "AKP tabandan gelen bir harekettir. Bu hareket başarılı bir şekilde otoriter, merkezî, ataerkil ve tepeden inmeci politik sisteme meydan okumuştur".[2] Bunu yaparken, Hakan Yavuz'a göre, "bu siyasi hareket özelleştirme, insan hakları ve sivil toplum hakkında yeni bir politik dil geliştirmek için hazırlık yapmıştır". Sonuç olarak Yavuz'a göre; toplum, devletin girişimlerini daha başında reddetti (hâlâ etmektedir) ve aslında onu kendi özüne dönmeye mahkûm etti.[3] Jenny White'a göre toplum bunu yerel kültüre, kişilerarası ilişkilere ve ortak çevrelere (*cemaat*) tutunarak ve dahası kentsel kurumlar aracılığıyla milli parti politikasına (siyasetine) katılarak başardı.[4] Bu ge-

---

(*) Orijinal metin: Tim Jacoby, "Fascism, Civility and the Crisis of the Turkish State", *Third World Quarterly*, 32: 5, 2011, s. 905-924.

1 AKP'nin yükselişine ilişkin açıklamalar için bkz. Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, Abingdon, 2008; ve W. Hale ve E. Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Routledge, Abingdon, 2010.

2 W. Chislett, "Turkey's military throw down the gauntlet", *Real Instituto Elcano*, Madrid, 2007. (http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_eng/Content?WCM_GLOBAL_CONTEXT¼/elcano/Elcano_in/Zonas_in/ARI%2051)

3 M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 29-31.

4 J.B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, University of Washington Press, 2002, Seattle, WA, s. 27.

lişmeler çok sayıda aydın ve otorite tarafından Türkiye'nin "1999 sonrası değişimi" olarak adlandırılan süreç için hayati öneme sahiptir.[5] İlkin; İktisadi anlamda, hükümetin doğrudan yabancı yatırımı teşvik etmesi ve Bretton Woods* sistemindeki yapısal düzenlemeleri, hayli etkili bir kuruluş olan Ankara Ticaret Odası gibi birçok kurum tarafından desteklenmektedir. İkincisi; 1999'da lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasını takiben, her ne kadar kusursuz olmasa da PKK'nın yaptığı tek taraflı ateşkes tarafından desteklenen bu kurumlar, aynı zamanda askerlerin politika içindeki rolünün, buna eşlik eden güvenlik, milli bütünlük ile şiddetin sorunlu bölge olan Güneydoğu'da polis tarafından orantısız olarak kullanılması söyleminin (savının) tehdit edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Üçüncüsü; aynı yıl, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş adaylığını tanıyan Avrupa Konseyi kararı tarafından cesaretlendirilen sivil toplum örgütleri uyum programı sonuçlarını teşvik ederek uygulamalara yardım etti. Dördüncüsü; Ioannis Grigoriades'in "sembol olarak 'devlet'in aşındırılması" yaklaşımı kapsamında, sivil hareketler Türkiye Cumhuriyetinin Kemalizm'e –özel olarak Türk milliyetçiliğine, laikliğe ve devletçiliğe– olan kurumsal bağlılığının kapsamlı ve oldukça eleştirel bir değerlendirmesini destekledi.[6]

Bu değişimlerin arkasında bulunan dinamikler ve belki daha düşük derecede sivil toplum gruplarının dahil edilmesi belli başlı ve geniş bir literatür içerisinde yer almaktadır. Lakin sivil örgütlenmelerin bu şekilde değişikliklere nasıl direnç gösterdiğine dair çok az değerlendirme vardır. Bu şaşırtıcı bir şey, çünkü şu çok açık ki Türkiye'de birçok kişi –kurum– ülkenin geçen on yıldaki dönüşümünü ilerici, temsilci (*representative*) ve özenli bulmuyor. Yücel Taşkın'ın deyimi ile 2000'lerden itibaren "medenilikteki" (*civility*) artışın yanı sıra, "aşırı sağ grupların mantar gibi çoğalmasından" söz edilebilir ki, bu artış çeşitli araçlar ve farklı başarı seviyeleri ile muhalefeti AKP ve onun toplumsal güç tabanına karşı harekete geçirmeye çalışmıştır.[7] Hakkında çok az şey bilinen bu örgütler ile ilgili İngilizce dışında başka bir dilde çok az araştırma yapılmıştır. Bu çalışma, sağcı bir meydan okuma ile ilgili imaların ötesine çok geçmemekte ve bu grupların neden şimdi ortaya çıktığını açıklamamaktadır. Dahası bu grupların kurumsal yapılanmalarını öne çıka-

---

5 Örnek için bkz. K. Kirişçi, "Between Europe and the Middle East: the transformation of Turkish policy", *Middle East Review of International Affairs*, 8(1), 2004, s. 39-51; M. Emerson ve S. Ülgen, *The European Transformation of Modern Turkey*, CEPS, Brüksel, 2004.

(*) İkinci Dünya Savaşı sırasında Temmuz 1944'te ABD'nin küçük bir kasabası olan Bretton Woods'da toplanan Birleşmiş Milletler Para ve Finans konferansında ortaya çıkan iktisadi sistem.

6 I.N. Grigoriadis, *Trials of Europeanization: Turkish Political Culture and the European Union*, Palgrave, Basingstoke, 2009.

7 Y. Taşkın, "Upsurge of the extreme right in Turkey: the intra-right struggle to redefine 'true nationalism and Islam'", *Middle Eastern Studies*, 44(1), 2008, s. 131.

ran faktörleri açıklayan (kuramlaştıran) hiçbir çalışma denemesi de yoktur. Bu yazı, Michael Mann'in Avrupa faşizminin ortaya çıkışı ile ilgili geniş kapsamlı değerlendirmesini kullanarak, radikal sağ grupların büyümesini değerlendirmede Türk devletinin krizi olarak görülen duruma bir karşılık olduğunu ifade etmektedir. Çalışmanın aşağıdaki bölümünde bahsedilen devlet krizine gösterilen faşist tepkiler ve medenilik (ya da onun karşıtı medeni/sivil olmama hali) arasındaki ilişkiyi kurduktan sonra, çalışmanın geri kalan kısmında AKP'nin neo-liberalizmine, terörle mücadele politikasına, AB uyum reformlarına ve Kemalizm yorumuna Türkiye'nin radikal sağı tarafından nasıl bir direnç gösterildiğinin açıklanmasına odaklanılacaktır.

Faşizm'in barbarlığı

Klasik "*societas civilis*" kavramı, Michael Edwards'ın işaret ettiği gibi, geleneksel olarak, gönüllü kuruluşlar vasıtasıyla organize olan, yakın zamanda fark edilen bireysel haklar ve özgürlüklere devlet yoluyla yapılan haksız müdahaleye karşı bir savunma olarak görülür.[8] Mesela Thomas Paine, 18. yüzyıl boyunca Avrupa'da devletin altyapı hizmetlerinin hızlı bir şekilde genişlemesinin, bireylerin doğal haklarını tehdit ettiğini ileri sürmüştür. Fransız Devrimi zamanında yaşamış ve devrimin sonuçlarından sarsılan Alexis de Tocqueville de kurumsal örgütlenmeleri "demos"un –*halkın*– kontrolsüz ve yaygın istekleri –arzuları– karşısında bir siper olarak görmüştür. Goran Hyden'in de işaret ettiği gibi, sivil toplumun Tocquevillianci bir bakış açısına sahip olması vatandaşları eğitir ve devlet eylemlerini inceler. Bu durum gücün dağılımını kolaylaştırır, kamu işlerine vatandaşların doğrudan katılımı için çeşitli yöntemler sunar.[9] O zamandan beri, medenilik, devletin kısıtlanmasının ve kitlelerin düşüncelerinin ifade edilmesinin bir aracı olarak görülmektedir. Örneğin Robert Putnam Tocqueville'nin haklı olduğunu, demokrasinin güçlü bir sivil toplumla karşılaşmasının onu zayıflatmadığını bilakis güçlendirdiğini yazar.[10] Philippe Schmitter gibi bazı yazarlar için bu durum, sivil toplumun piyasadan ve devletten göreli bağımsızlığına dayanır. İki alternatif sektörden –kamu ve özel– "iki başlı" bir özerkliğe ek olarak başta Putnam olmak üzere diğer yazarlar, sivil toplum gruplarının içsel düzenlemesini tanımlayan ekstra ölçütler sunmuşlardır. Mesela; sivil toplum grupları halk isteğiyle, karşılıklı güven ve kurallar temelinde yatay olarak orga-

8 M. Edwards, *Civil Society*, Polity, Cambridge, 2004, s. 7.

9 G. Hyden, "Building civil society at the turn of the millennium", J. Burbidge (ed.), *Beyond Prince and Merchant: Citizen Participation and the Rise of Civil Society* içinde, Pact Publications, New York, 1998, s. 20.

10 R. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992, s. 182.

nize olmalıdırlar. Sivil itaatsizliğin mümkünlüğü üzerinde bazı belirsizlikler olmasına rağmen, yasallığın önemi ve aktif sivil kuruluşların varlığı ile liberalizm, kozmopolitlik ve çoğulculuk arasındaki yakın bir ilişkiye genel bir vurgu vardır.

Ancak bazıları, mesela Thomas Carothers, güçlü bir sivil toplumun aslında tehlikeli politik zayıflığı yansıtabileceğini iddia ederek bu mantıksal adımları sorgulamıştır. Carothers'in gözlemine göre, devletler sivil toplum kuruluşları tarafından kendileri üzerine yerleştirilen talepleri tatmin edici şekilde cevaplamakta aciz –yetersiz– kalınca, sivil toplum kuruluşları temsilci kurumların çalışmasını engelleyebilen ilgili grupları oluşturabilir ve onların politikalarının sonuçlarına aşırı derecede baskı uygulayabilirler. Carothers, hatta bu gruplar yetersizce sınırlandırılmış devlet üzerindeki etkilerini hissettiklerinde, yaklaşımlarını radikalleştirebilirler ve halkçı (*popülist)* ya da aşırı toplumsal duyarlılıklara başvurabilirler diyerek devam eder.[11] Schmitter'in, bir devlet otoritesini ele geçirmeye yönelik herhangi bir girişim denemesi sivil örgütlenmeyi Üçüncü Sektörün –sivil toplum– dışına atar şeklindeki varsayımının tersine, bu grupların hedefleri merkezî politik otoritenin kısıtlanmasından ziyade, rekabet eden ilgili grupların gücüne karşı devleti yeniden destekleme ve yapılandırma girişimi ile ilgili olabilir.[12] Bu –devlete– nüfuz etme süreci, Samuel Huntington'ın işaret ettiği gibi, özellikle politik kurumlar zayıf olduğunda ortaya çıkabilir. Diğer bir ifadeyle (Hegel'e gönderme ile), eğer devletin oluşum süreçleri gittikçe artan iş bölümünün meydana getirdiği etkiyle yabancılaşanları kapsamazsa egemen düzene muhaliflerin gücünde bir artış daha muhtemel hale gelir. Sonuç; tikelci, sağcı, zenginlik arayan, yarı askerî kurumsal yapılarda bir büyüme olabilir ki bu ağlar Tocqueville'in modelinin temsili ve kolaylaştırıcı niyetleriyle çok da örtüşmemektedir.

Bu model bazı analistlere sivil ve "sivil olmayan" toplumsal tutumlar arasındaki ayrımı ortaya koymakta öncülük eder. Sivil olmayan toplumsal tutum, genel bir bağlılık eksikliğinden, John Keane'in ifade ettiği şiddet alışkanlığını daha fazla sınırlayan, Edward Shils'in medeniliğin kalbine yerleştirdiği liberal demokratik çeşitliliğin ve kurumların tiplerine kadar çok çeşitli şekillerde tanımlanır.[13] Devlet eliyle yukarıdan yapılan ya da kitle politikasındaki daha geniş çaplı tabandan gelen değişimlerin barbarlığı kışkırtabileceği farklı koşullarla ilgili önemli bir tartışma vardır. Lawrence Whi-

11 T. Carothers, "Think again: civil society", *Foreign Policy*, Kış 1999-2000, s. 21-23.

12 M. Foley ve B. Edwards, "*The paradox of civil society*", *Journal of Democracy*, 7(3), 1996, s. 45-46.

13 E. Shils, "Civility and civil society", E. Banfield (ed.), *Civility and Citizenship in Liberal DemocraticSocieties* içinde, Paragon Press, New York, 1992, s. 1-15; ve J. Keane, *Reflections on Violence*, Verso, Londra, 1996.

tehead, birlikçiliğin (*associationalism*) hoşgörüsüz ve sivil olmayan biçimlerini düzenlemeye yarayan teşvik tedbirlerinin özellikle şu yerlerde/zamanlarda güçlü olduğunu belirtir: Ayrıcalık ve özel mülkiyetin, siyaseten tartışılabilir olduğu yerler/zaman; eski rejim çalışanlarının her şeye rağmen geçmiş suçlardan muaf olmayı istedikleri ve intikamdan korktukları yerler/zaman; var olan adalet sisteminin genel ve tarafsız bir kanunu devam ettirmede yetersiz göründüğü yerler/zaman. Whitehead şöyle devam eder: "Özellikle yüksek seviyede işsizliğin öne çıktığı bir toplumda muhtemel olan bu tarz bir barbarlık (*incivility*), (iki başlı otonomiyi yıpratan ve yönetime el koymayı cesaretlendiren) suç oranı, (politik niyete bakılmaksızın müzakereyi çıkmaza sokan, hoşgörüsüzlüğü geliştiren ve alternatif bakış açılarının yasallığına belirsizleştiren) tekelci yerel sosyal kontrol sistemleri ve pazar üstünlüğünün ayrıştırıcı etkileridir."[14]

Genel bir medenilik sınıflaması altında ya da ayrıca sınıflandırılsa da, Tocquevilliancı karşıtı olarak bilinen sosyal gruplar sıkça radikal sağ ile bağdaşırlar/ilişki kurarlar. Sheri Berman'ın oldukça iyi bilinen "Almanya Weimar'da Nazizmin yükselişi" adlı çalışması göstermektedir ki, Hitler'in embriyonik/ilkel hareketi, piyasa denetimi ve devletin alanını/katmanlarını kurumsal, aracı ve oldukça dışarıda olarak tanımlanabilen sosyal birliklerin kullanımını nasıl kapsamlı yaptığını göstermektedir. Çağdaş Batı Avrupa'daki milliyetçilik üzerine çalışmalar karşılaştırılabilir sonuçlara ulaşmıştır. Ami Pedhazur, Almanya'nın doğusundaki Brandenburg bölgesinde Neo-faşist Ulusal Demokratik Parti'ye destek olmaları ve direniş göstermeleri bakımından sivil (olmayan) toplum kuruluşlarının öneminin altını çizmiştir. Benzer biçimde Petr Kopecky ve Cas Mudde da, eski Yugoslavya'nın büyük bir kısmında radikal sağın oynadığı çok çeşitli toplumsal rollere vurgu yapmışlardır. Bunu yaparken de, 1980'lerin "kötü" rejimlerine muhalefet ederken sivil oldukları düşünülen ama Batı müttefiki olmalarından sonra hükümetlere etki etmeye çalışmalarıyla birlikte, sivil olmayan yapılar olarak algılanmaya başlanan pek çok gruptan da söz etmişlerdir.[15] 1920'lerin başlarında Almanya'daki Büyük Enflasyon'un ardından gerçekleşen ekonomik canlanmanın ihtilâfa yol açan karakteri, Almanya'nın birleşmesi sürecinde algılanan taraftarlık ve 1990'lar boyunca merkez sağ sivil toplum oluşumlarının pek çok komünizm sonrası hükümetlerine katılımı, örgütsel yaşamın daha

---

14 L. Whitehead, "Bowling in the Bronx: the uncivil interstices between civil and political society", *Democratization*, 4(1), 1997, s. 96, 104-105.

15 S. Berman, "Civil society and the collapse of the Weimar Republic", *World Politics*, 49(3), 1997, s. 401-429; A Pedazhur, "The potential role of "'pro-democratic civil society' in responding to extreme rightwing challenges: the case of Brandenburg", *Contemporary Politics*, 9(1), 2003, s. 63-74; ve P. Kopecky ve C Mudde (eds.), *Uncivil Society? Contentious Politics in Post-communist Europe*, Routledge, Londra, 2003.

aşırı unsurlarının gücüne güç katmasına hizmet etmiştir. Sonuç olarak Foley ve Edwards, "siyasi güçlerin, toplumu kutuplaştırarak ve kimi zaman da el üstünde tutmakla yükümlü oldukları 'düzeni' tehdit ederek, cemaat oluşumları ve sivil birliklerle güçlü bağlar oluşturabilecekleri" sonucuna varmışlardır.[16]

Michael Mann'in çok yetkin biçimde gösterdiği gibi radikal sağ söz konusu olduğunda bu tür bir tehdit, özellikle devlet kriz içerisinde algılandığında muhtemel hale gelir. Mann'e göre bu, üç nedenden dolayı böyledir. Birincisi, pek çok faşist grup için devlet, özellikle liberallerin, enternasyonalistlerin ve tabii en kötüsü siyasi solun eline düştüğünde mutlaka savunulması gereken milliyet mefhumunun hem organik hem de bütünleyici tasavvurunu temsil ettiği için böyledir. İkincisi, meşru şiddet tekeli olarak devletin, bu grupların silahlı kuvvetlere sızmasının önündeki başlıca engel olması gerçeğinden ötürü böyledir. Bu, faşizmin hem (içeride ve dışarıda) silahlı eyleme devam eden yatkınlığının hem de ulusal onur, itibar ve yiğitliğe ilişkin söyleminin kilit bir unsurudur. Üçüncüsü, sınıf mücadelesini aşma ve idealize edilmiş, "yeniden doğmuş" ve arındırılmış bir toplumsal geleceği kurumsallaştırma şeklindeki faşizmin özündeki siyasal hedef açısından devletin komutasına sahip olmak temel önemde olduğu için böyledir. Mann'e göre, bu sivil (olmayan) kuruluşların hedeflerini nasıl kovaladıklarını ve bazı durumlarda da devletin tam komutasını nasıl ele geçirdiklerini anlayabilmek için yapılacak çözümlemeler, hem faşizme değil faşistlere (onların örgütsel yapılarına) ilişkin ekonomik indirgemeci yaklaşımların hem de faşistleri değil de faşizmi (onun öğretisel çağrısını) açıklamaya yönelen düşünsel modellerin ötesine geçmek zorundadır.[17]

Devlet krizi ve faşist gücün kaynakları

Bu zorluğun üstesinden gelmek için, Mann, devlet krizleri ve faşist sağdan kaynaklı sorunların, sosyal gücün birbiriyle örtüşen dört ağı üzerinden analiz edilmesini önermektedir. Mann'e göre ilk olarak, ekonomik güç ilişkileri; insanın, seçmek (elde etmek), dönüştürmek, dağıtmak (sınıflandırmak) ve doğal kaynakları tüketmek ihtiyacından doğmaktadır. Üretim ve pazar ilişkilerinden doğmuş ticari (ekonomik) kurumlar ile sosyal sınıflar birbirleriyle iş birliği içerisinde olan fakat aynı zamanda birbirleriyle çatışan yapılardır. Üretim fazlalığını oluşturma ve idare etmedeki üstün kapasiteleri nedeniyle hem devletler hem de seçkinler sınıfı (elit tabaka), bu örgütsel ağlar içerisinde önemli rol oynamaktadırlar. Modernleşme kuramcıları, sanayileşmenin

16 Foley ve Edwards, "The paradox of civil society", s. 46.

17 M. Mann, *Fascists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, bölüm 1, 2.

bu zenginliği daha yaygın bir şekilde büyütmesi durumunda sosyal gücün, büyük ölçüde istikrarlı olan demokratik yönetimleri kurumsallaştırarak, tercih edilebilir, barışçıl, yerli ve ticari bir çevre olan orta sınıfı üretmek ve büyütmek için bir gerileme gösterebileceği üzerine uzun süredir tartışmaktadırlar. Mann, kişi başına düşen GSMH (Gayri Safi Milli Hâsıla), tarım alanlarındaki iş gücü oranı, bebek ölüm oranları ve kişi başına düşen ürünlerin oranı gibi ölçümden yararlanarak, iki dünya savaşı arasındaki Avrupa'da var olan otoriter rejimin, düşük düzeyli ekonomik gelişim ile ilgili olarak destek talebinde bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak mühimdir ki nispeten yüksek olan GSMH, kişi başına düşen posta yoluyla gönderilmiş ürünler ve düşük tarımsal istihdam oranına rağmen ya da belki bu oran dolayısıyla, faşizmin topyekûn seferberliği Almanya ve Avusturya'da başarılı olmuştur. Mann'in belirttiği gibi "bu durum, faşizmin –diğer otorite türlerinin aksine–, gönüllü derneklerin ve pazarların yoğun ilişkilerine sahip daha gelişmiş ülkelerde, çok daha fazla geliştiğini" düşündürmektedir. Bununla birlikte faşizm, tüm bu göstergelerin orta seviyede olduğu İtalya'da da, tarımsal sektör oranının Avusturya ve Almanya'nınkinden yaklaşık iki katı iken, kişi başına düşen GSMH'nın ve kişi başına düşen ürünlerin oranının ise yarısından da az olan Romanya ve Macaristan'da da görülmüştür.[18]

Belki de bu yüzden ekonomik göstergelerdeki mutlak düzey, ticari dalgalanmaların hızı ve derecesinden daha az önemlidir. Şüphesiz ki 1932-34 yılları arasında yaşanan Büyük Buhran, Almanya, Avusturya, Estonya, Letonya ve Bulgaristan'daki sağcı darbeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Fakat yine de Kanada ve ABD'deki ekonomik çalkantı dönemi diğerlerinin ciddiyetini gölgelemiştir. Avrupa genelinde görülen geniş çaplı durgunluk ve antidemokratik müdahaleler, herhangi bir siyasi değişimin güvenilir göstergeleri değildir. Denilebilir ki dünya savaşları arası yıllar, makroekonomik politikalara, Mann'in deyişiyle "ulus-devlete" doğru bir değişim görülmektedir. Serbest ticaret ve askerî devlet gözetimi ile alakalı olan önceki tercihler, dış alım ikamesi, Keynesyen talep yönetimi ve yerli ekonomiyi koruma politikalarına boyun eğmiş ve birçok devlet liberal dayanışmaya olan inancını kaybetmiştir. Bunun yanı sıra, bu durum genel bir korku ortaya çıkarmıştı. Mann, burjuva özgürlüklerine karşı bir ihlal ve büyük ekonomik etkinliğe irrasyonel bir engel olarak görülen örgütlenmiş işçi sınıfına da büyük bir kuşkuyla bakıldığını eklemektedir. Gerçek, durumdan daha farklı algılanmış olsa da (çünkü Mann, sadece İtalyan darbesinin, grev eylemlerinin doğruca bir sonucu olarak görülebileceğini öne sürüyor) Bolşevik tehdidi, faşistlerin, ülkeyi kriz durumunda resmetmek, sınıflar arası itirazları büyütmek ve aşırı uç halinden büyük ölçekli sivil (olmayan) örgütler haline gelmeleri için, haya-

18 *A.g.e.*, s. 48, 51.

ti bir araç olmuştur.[19] Mann, dünya savaşları arası faşizmin ikincil kaynağının fiziksel şiddet örgütleri olduğunu iddia etmektedir. Mann'in "saldırganlığın her yerde işe yaraması/faydası" olarak adlandırdığı görüşüne dayanarak diyebiliriz ki askerî kaynaklara komuta edenlerin daha genel bir toplumsal güce gereksinimleri vardır. Egemen grupların zayıflaması durumunda tam aksine bu, içerisinde silahlı grupları da barındıran diğerleri için yeni fırsatlar ortaya çıkarır.[20] Mann'in tanımladığı, sosyal gücün dört kaynağının birbiriyle bağlantılı özellikleri doğrultusunda (denilebilir ki), askerî güç, otorite nezdinde bir temel olmak için, ekonomik destek, siyasi fırsat ve ideolojik bir değere dayanır. Avrupa sanayileşmesiyle ortaya çıkan savaş felaketi hiç şüphesiz faşizmin doğuşu ile bağlantılıdır. Mann, büyük çaplı askerî çatışmalardaki toplumsal katılım oranının, hem galipler hem de mağluplar için ve birçok durumda da tarafsızlar için eşi benzeri görülmemiş ekonomik, siyasi ve ideolojik sonuçlar ortaya çıkaracağını iddia etmektedir. Askerî liderlik ve harcama programının reddedilmesiyle birlikte seferberliğin bitmesi genel olarak hem demokratik baskıları hem de gerici bir tepkiyi beraberinde getirmiştir. Mann'e göre, burada açığa çıkan kaybolmuşluk ve ihanete uğramışlık hislerinin bileşimi, savaş sonuçlarının gerçek dinamiklerinden daha kayda değerdir. Örneğin, İtalya ve Bulgaristan, bu tür bir duygu bileşiminin en güçlü çeşitlerine ev sahipliği yapmış ve bundan dolayı çok hızlı bir şekilde faşizmin pençesine düşmüşlerdi. Fakat İtalya kazanan tarafta oldu ve her ikisi de çok daha az kayıp yaşadılar. Bununla beraber dört büyük mağlubun (Almanya, Avusturya, Macaristan ve Rusya) üçünde, nihai olarak büyük ve güçlü faşist hareketler meydana gelirken aynı durum galipler (Sırbistan ve Romanya gibi) ve tarafsızlarda da (örneğin Portekiz ve İspanya) söz konusu olmuştur. Kuzeybatı Avrupa'nın dışında kalan galipler, mağluplar ve tarafsızlar; seferberliğin sona ermesinin etkileri, mülteciler, birbirinden farklı yeni toprakların ve insanların dâhil olmasıyla alışılmışın dışında bir baskıya uğramışlardır. 1920'ler boyunca bu toplumlardaki genç ve erken orta-yaşlı erkeklerin % 80'ine kadarı silahlı kuvvetlere hizmet etmiş ve birçoğunda göreceli yoksulluk kavramından doğan şiddetli bir gücenmişlik duygusu uzun süre devam etmiştir. Böylece savaş sonrası bölünmüşlük ve "ulus düşmanlarının tehdit edilmesi ve temizlenmesi" anlayışına eğilimli olan yarı askerî değerler birleşmiştir.[21]

Siyasi örgütlenme için çoğunun bağımsız askerî ağların kapasitesine bağlı olduğu bu tür eğilimler sonuçları açısından, Mann'in sosyal gücünün kaynaklarından üçüncüsüdür. Mann, bu durumun, devlet kontrolünde, böl-

19 *A.g.e.*, s. 56-64.

20 *A.g.e.*, s. 64.

21 *A.g.e.*, s. 69.

gesel insan gruplarının fayda sağlaması ve sosyal ilişkilerin merkezî düzen yoksunluğundan kaynaklandığını iddia etmektedir.[22] Bunun ardından Robert Dahl, kurumsallaşmış katılımlara ve çekişmelere sahip olan devletlerdeki farklı yöntemlerin önemine vurgu yapmaktadır. Birinci Dünya Savaşı öncesi Avrupa'nın birçok kesiminde, erkeklere özgü seçim hakkı (yüksek kontrollü) mevcutken, kıtanın Kuzeybatısı'nda seçim hakkı daha genel bir şekilde yaygındı. Bundan dolayı, 1920'li yıllardaki siyasal katılımlardaki bu hızlı artışlar, çoğu kez Avrupa'nın geri kalan kesimlerindeki seçkinler için rahatsız edici bir durum haline gelmiştir. Mann, Kuzeybatı aynı zamanda, çok kuvvetli bir güçler ayrılığı ilkesine bağlı hükümetlere, dikkate değer derecede yüksek olan partiler arası rekabete de ev sahipliği yapmaktaydı, diyerek sözlerini devam ettirmektedir. Ve Mann şunları yazıyor:

> "Avrupa'nın merkezinde, doğusunda ve güneyinde durum farklıydı. 1914 yılından önce parlamentolar ya güçlükle var olmuş ya da siyasi gücünü seçilmemiş bir liderle, bir monarkla (kral), askerî komutanlarla yahut bakanlık himayesini komuta eden bir bakanlık sistemiyle paylaşmıştır. Bu iki yöneticisinin de (parlamento ve lider) kısmi bir egemenliğe sahip olduğu ikili bir devletti".[23] (orijinal metinde vurgulanıyor)

Sonuç olarak seçimler daha sık manipüle edilmiş, askerî güç şeklindeki iç baskılar sistemli bir şekilde uygulanmış ve siyasi elitler özellikle egemen etnik gruplarla alakalı bireysel çıkarları ortak bir biçimde temsil etmişlerdir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında yaşanan ekonomik ve askerî bölünme, pek çok durumda çok geniş bir yelpazedeki katılımcılarla karşılaştırılabilirdi, ancak bu durum daha önceden var olan oldukça farklı politikaları etkilemiştir. Kuzeybatı'nın dışında, eski rejime karşı liberal anayasacılık içinde saklandığı düşünülen Bolşevik tehdidinde vücut bulan bu ayaklanmaların, bir kriz algılamasına yol açması ve bu şekilde muhafazakâr çıkar çevrelerini radikal sağdaki sivil (olmayan) kuruluşlarca öne sürülen çareleri desteklemeye itmesi muhtemeldi.

Mann'e göre bu sürecin en önemli unsuru Birinci Dünya Savaşı'nın olağanüstü yıkımları ve bunu takiben yaşanan ayaklanmaların bilgisi ışığında artan bir farkındalık duygusudur. Artık 19. yüzyılın fikirlerinin ve inanışlarının, çağdaş toplum üzerinde bir etkisi yoktur. Devlet iktidarının bu tür bir yapılanmaya karşı koyması ya da aksine dâhil olması, büyük ölçüde ideolojik kaynaklar üzerindeki kontrolüne bağlıdır. Bu görüş de Mann'in sosyal iktidarın kaynaklarından dördüncüsüdür.

Bu durum insanın, dünyaya anlam izafe ettiğine ve sosyal işbirliğini güç-

22 *A.g.e.*, s. 70.

23 *A.g.e.*, s. 72-73.

lendirdiğine inanılan ritüelleri, değerleri ve ilkeleri paylaşması doğrultusunda esas anlamını bulması, ihtiyacından doğmaktadır. Seçkinler sınıfının sahip olduğu böyle bir yayılma ve telkin sürecinin paylaşılan normalleşme duygusunu kamulaştırma ve kurumlaştırma gücü, "kabul edilebilir" sosyal parametreleri saptamaya ve güçlendirmeye hizmet etmektedir. Bununla birlikte, kriz dönemlerinde, geleneksel rutinler ve faydacılık kavramı artık işe yaramayabilir ve bizler, yeni çalışılabilir uygulamalar bulmak için daha genel fikirler üzerine yoğunlaşırız.[24] 20. yüzyılın başlarındaki yetersiz devletçi liberalizm veya tehlikeli bir biçimde çatışmalı sosyalizme karşı alternatifler, Maurras, Barres, Gumplowicz, Sorel ve diğerlerinin savaş öncesi yazılarında yer almaktaydı. Onların disiplin, militarizm, modernizm ve hiyerarşi üzerine söylemleri ile bütünleşen nostalji ve romantizm bileşimi, kitlelerin düzensizliğinden en çok kaybedecek olanlar için sezgisel olarak çekici olduğu ortaya çıktı. Mann, çoğu durumda bunun kilisenin unsurlarını içerdiğini belirtmektedir. Örneğin, Almanya, Avusturya, İtalya ve Romanya'daki ruhban sınıfları, faşizmin cazibesini ve ortak ağlarının üyeliğini yaymak amacıyla sekülerleşme (*resacralisation*) sürecini Hıristiyanlık ritüelleriyle birleştirmiş olmasına rağmen faşizmin ahlak ve yücelik taleplerinin etkisi altına girmiştir. Ayrıca Mann, aynı amaca hizmet eden laik eğitim kurumlarının önemine de dikkat çekmektedir. Otoriter sisteme karşı ayaklanan öğrencilerin sayısı, nihayetinde demokratik olan ülkelerdeki öğrencilerin oranından iki kat daha fazladır. Mann, faşizmin idealizmini, gücünü ve gençlik kültünü çizmek için Kuzeybatı Avrupa dışındaki üniversite öğrencilerinin ve tecrübeli stajyerlerin, özellikle ulus-devlet anlayışını sürdürmekle alakadar olduklarını ve bundan dolayı da orantısız olarak (dağınık bir biçimde) faşizmin sivil (olmayan) kurumlarında rol oynadıklarını belirtmektedir.

Türk devletinin krizi

Türk devletinin idari yaklaşımının önemli unsurlarından biri her zaman solculuk korkusunu içermiştir. Devletin ilk yıllarında, 1921'de Türk Komünist Partisi'nin tüm liderlerinin öldürülmesi, bu tarz kuruluşların devamlı olarak baskı altında tutulması ve o zamandan beri Avrupa faşizmi ile flört (ilişki) en belirgin olaylardan olmuştur. İkinci Dünya Savaşı yıllarında (bu yıllarda Türk hükümeti faşizm yanlısı tarafsızlık politikası yürütmüştür), Türk Silahlı Kuvvetleri ve Nazi Wehrmacht'ı arasında irtibat subayı olan Albay Alparslan Türkeş, istihbarat servisinin yenilenmesinde önemli bir güç haline gelmiştir.[25] Türkeş'in paramiliter örgütleri ile olan geniş bağlantıları, yerli sosyalizmi göz-

24 *A.g.e.*, s. 78.

25 Bkz. S. Çelik, *Ölüm Makinesi: Türk Kontra-Gerillası*, Ülkem Yayınları, Cologne, 1998.

lemlemek ve askerî komuta zincirine tehdit oluşturmada önemli etken olmuştur. 1960 devriminden sonra Türkeş kendi görevinden istifa etmeye ve politikaya girmeye ikna edildi. Politikaya girdikten sonra Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) haline gelecek partinin temelini kurdu. 1960'ların sonuna doğru Türkeş ülke genelinde 150 "komando kampı" oluşturmuştur. Bu komando kamplarında genç erkekler askerî nitelikli eğitim alıp "korkulan komünist günler" için hazırlanıldı.[26] Bu dönemden itibaren Türkeş belli aralıklarla Türk devleti için faydalı hale gelmiştir. Mesela sosyalist tahrike cevap olarak, 1970'li yılların ikinci yarısında Türkeş, Başbakan yardımcılığına atanmış (1973'teki seçimlerde partisinin 3 milletvekili çıkarmasına ve % 3,4 oy almasına rağmen) ve emniyet güçlerinin yeniden yapılandırılmasında merkezî rol almıştır. MHP militanlarının (eylemcilerinin) (bu dönemde 200.000'e yakın olduğu tahmin ediliyor) 1980 darbesinde dağıtılmasına karşın, birçoğu 1980-90 arasında Kürt yanlısı ayaklanmayla savaşmak için milisler olarak tekrar ortaya çıktı. Bu militanların (eylemcilerin) devlet adamlarını da içeren bir dizi skandal ve korkunç insan hakları ihlalleri gibi organize suçlarla da ilişkileri oldu. Türkeş'in 1997'de ölümünden sonra parti Avrupa'daki İngiliz Ulusal Partisi gibi benzerleriyle uyumlu olarak kendini daha çok merkez-sağcı olarak göstermeye başladı. Partinin yeni lideri Devlet Bahçeli bazı yerel örgütlenmelerin oluşumuna son verdi. Kamuoyunda kendilerini "Bozkurt" olarak isimlendiren doğrudan müdahale birimlerinin şiddet olayları ile alakası olmadığını belirterek, "parti merkezinin çevre üzerindeki hâkimiyetini gözden geçirdi ve onardı".[27] İlaveten, Bahçeli partinin etnik, ilkel milliyetçilik ve ekonomik korumacılığa (himayecilik) değil de daha çok kültür, vatandaşlık ve iç yatırımdan yana olduğunu göstermekte ısrarlı oldu. Bu daha merkeziyetçi yaklaşım, (Bahçeli'nin çok tekrarladığı "önce ülkem, sonra partim, sonra ben" sözünde de olduğu gibi) yanlı medyanın tutumuyla birleştiği zaman 1995 ve 1999 anketlerinde partinin oy yüzdesi iki katına çıktı (partinin Bülent Ecevit koalisyon hükümetine girmesi için olanak yaratıldı). Aynı zamanda bu yaklaşım partinin alt kısımlarında ve radikal sağcı sivil (olmayan) örgütlerinde önemli bir muhalefet yarattı.[28] Bu yeni partiye ilgisi az olan yarı askerî hiziplerin oluşumunu ortaya çıkardı. Örnek olarak Vatansever Kuvvetler Güç Birliği (VKGB) 2005'te eski Ülkü Ocakları genel başkanı Taner Ünal tarafından kuruldu. En iyi zamanlarında kendilerinin 41 şehirde 105 şubeleri

26 M. Ağaoğulları, "The ultranationalist right", çev. R. Benatar ve I. Schick, I. Schick ve E. Tonak (eds.), *Turkey in Transition* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1987, s. 187.

27 E.B. Arıkan, "Turkish ultra-nationalists under review: a study of the Nationalist Action Party", Nations and Nationalism, 8(1), 2002, s. 360.

28 Yavuz Ceylan'ın MHP il başkanı olma çabalarının Bahçeli'nin yeni yaklaşımı dâhilinde engellenmesine bir örnek. Ceylan daha önce sol kanattan bir gazeteci olan Abdi İpekçi cinayeti kapsamında mahkûmiyet almıştı.

ve 600.000 üyelerinin olduğunu iddia ediyorlardı.[29] Diğer bir grup Kuva-i Milliye Derneği (KMD), eski VKGB üyesi ve emekli Albay Fikri Karadağ tarafından 2005'te kuruldu. VKGB ve KMD'nin gözle görülen işbirliği olsa da, bu dönemde kurulan benzeri küçük örgütler Pantürkizm, etnomerkeziyetçilik ve anti-emperyalizmin önemi aynı zamanda Kıbrıs'ın geleceği, zorunlu doğum kontrol programları, Türk kamu alanının yeniden Türkleştirilmesi ve NATO üyeliği gibi daha özel konulara yaklaşımlarında birbirlerinden farklılıkları olmuştur. Kendilerini MHP geleneğinden ayırmalarına rağmen "ana çekişme noktaları" Alev Çınar ve Burak Arıkan'ın dediği gibi "Politik İslâm... Kürt Sorunu... Ekonomik liberalleşmenin kabulü etrafında" olmuştur. Bu konular gelecekte AB katılım sürecinde de tartışılmıştır.[30] Çalışmanın geri kalan kısmında da ele alındığı gibi, genel algı devlet içinde bu alanların her birinde katı bir krizin devam etmesi bu sağcı örgütlenmelerin güçlenmesine yardım etti. Öyle ki bu ortamda onlar kendilerine güncel destek oranlarından daha fazla etki yaratma imkânı sağladı. Mann'e göre böyle bir krizin ilk nedenlerinden biri ekonomiktir. Mann, kendi kendine bu durumu tam olarak açıklamasa da uzun süren yoksulluk ve keskin çöküşler merkezî olarak "rejimleri zayıflatıp faşistler de dâhil olmak üzere otoriter kesime örgütlenmek ve kendi çözüm yollarını sunmak için ortam yaratıyor" diye belirtmektedir.[31] Türkiye'de radikal sağcılar kamu sektörü ödenek ve şartlarının erozyonu ile beraber kendilerine daha fazla destek buldular. IMF tarafından 1980'de öne sürülen ve o zamandan beri tekrarlanan kamu sektörüne yönelik destekte ve kamu sektörünün kapasitesinde azalmalar (gerçek maaşlar 1978'de 126'dan –1968 indeksinin 100 olarak sabitlenmesine göre– 1997'de 38'e indi) alt sosyoekonomik kesimden memurların toplanmasına ve solcu tahrikte yükselişe karşın korkuların meydana çıkmasına sebep oldu. Kamu sektörüne yatırım GSYİH'da % 9,5'ten (1980-1983) % 5,3'e (1993-1997) düşünce yıllık maaş ve çalışma güvenliğine dayalı endişeler kendini muhafazakârlığa ve Mann'in Avrupa ile alakalı olarak belirttiği üzere "mülkiyet, düzen ve güvenlik" üçlüsüne eğilimde buldu.[32] Bu etken MHP'nin 1999 seçimlerindeki başarısının önemli sebeplerinden biri olarak görülürken, Bahçeli'nin koalisyon hükümetinin özelleştirme girişimini (2000 yılının ilk 8 ayında tek başına 1986'dan be-

29 "Kuvvacıların Hedefinde Kim Var?", Haber7, 11.10.2005, http://www.haber7.com/haber/20051011/Kuvvacilarin-hedefinde-kim-var.php.

30 A. Çınar ve B. Arıkan, "The Nationalist Action Party: representing the state, the nation or the nationalists?", *Turkish Studies*, 3(1), 2002, s. 39.

31 Mann, *Fascists*, s. 58.

32 A.g.e., s. 63; S. Cam, "Neo-liberalism and labour with the context of an 'emerging market' economy - Turkey", *Capital and Class*, 77(1), 2002, s. 96; ve O. Türel, "Restructuring the public sector in post-1980 Turkey: an assessment", H. Hakimian ve Z Moshaver (eds.), *The State and Global Change: The Political Economy of Transition in the Middle East and North Africa* içinde, Curzon, 2001, Londra, s. 55-69.

ri tüm gelirlerin 1/3'inden daha fazla olmuştur) desteklemesi kendi seçmen tabanının azalmasına neden olmuştur. Nitekim bu durum, partinin kendi kimliğinden ödün vermesi ve popüler olmayan IMF politikalarının uygulanmasının bir sonucu olarak kabul edilmiştir.[33] Hükümetin amacı "kamu istihdamı ve yatırımını azaltmakla 2001'de % 5,5 GSMH'da olan açığı kapatmak için kaynak bulmaktı". Fakat bu politika başarısız oldu ve IMF'nin 2000'deki 4 milyar dolar yardımına karşın Türkiye 2001 Şubat ayında tarihinin en kötü ekonomik çöküşünü yaşadı. Aynı yılın sonuna kadar GSYİH reel koşullarda % 7,4 oranında azaldı, toptan satış fiyatları % 62 arttı, lira değerini % 20 kaybetti ve reel maaşlar % 20 düştü.[34] Krizin boyutları iki dünya savaşı arası faşist akıma ev sahipliği yapan büyük ve başarılı Avrupa ekonomileri ile kıyaslanabilir. Mann'e göre 1922-1935 arası en büyük GSYİH düşüşü şu ülkelerde –Bulgaristan 8,6, Yunanistan 8,2, Macaristan 9,4, İtalya 6,1, Japonya 4,5 ve Romanya 6,2 şeklinde– meydana gelmiştir. Genelde işsizlik oranı Almanya (30,1), Avusturya (16,3) ve Polonya (16,7) gibi ülkelerde Türkiye'deki genç işsizlerin % 26 olan işsizlik oranına benzer ya da daha az olmuştur.[35] Türkiye'nin bir yılda (2001-2002) kişi başına düşen GSYİH oranı % 29 azaldı, şu anda bu oranın 3 katına çıkmasına rağmen, bu oran Fransa, Büyük Britanya ve ABD ortalamasından 2,79 kat daha düşüktür. 1929'da Mann'in hesaplamalarına göre bu üç büyük devletin kişi başına düşen GSMH'sı Almanya'dan 1,59, Avusturya'dan 1,79 ve İtalya'dan 2,37 kat daha fazla olmuştur. Bu büyüyen uluslararası eşitsizlik, 1999-2006 yıllarında Türkiye'nin dış borcunun iki katına ve aynı zamanda doğrudan yabancı yatırımın 800 milyon dolardan 20 milyar dolara çıkması, 2001 krizinin IMF'nin "ekonomiye aşırı olgunlaşmamış ve kuralsızlaştırma girişiminin" sonucu olduğu (hem sağ hem de solcular tarafından) genel kanısına varılmıştır.[36] Bu kriz orta sınıfa kadar uzandı, nitekim "yabancılar ülkeyi eskiden olduğu gibi askerî yollarla ele geçirme amacını gerçekleştiremediler şimdi finansal yollarla ele geçiriyorlar" genel izlenimini yarattı.[37] Ayrıca, yabancı yatırımın tehlikeli olmasına işaret eden radikal

33 M.H. Yavuz, "The politics of fear: the rise of the Nationalist Action Party (MHP) in Turkey", *Middle East Journal*, 56(2), 2002, s. 219.

34 Y. Akyüz ve K. Boratav, "The making of the Turkish financial crisis", *World Development*, 31(9), 2003, s. 1556; M.R. Ercan ve Z. Öniş, "Turkish privatization: institutions and dilemmas", *Turkish Studies*, 12(1), s. 109; ve E. Yeldan, "Turkey 2001-2006: macroeconomics of post-crisis adjustments", *Global Policy Network*, 27 Kasım 2006, at http://www.gpn.org/data/turkey/turkey-analysis.pdf.

35 Mann, *Fascists*, s. 50.

36 *A.g.e.* (current international data from the World Bank); Ü. Cizre ve E. Yeldan, "The Turkish encounter with neo-liberalism: economics and politics in the 2000/2001 crises", *Review of International Political Economy*, 12(3) 2005, s. 289.

37 U. Özkırımlı, "The topography of nationalism in Turkey: actors, discourses, and the struggle for hegemony", paper presented to the Center for *Middle Eastern Studies*, Harvard Univer-

sağcılar, Mann'in tahmin ettiği gibi, yoksullaşma tehlikesine ve ulusal egemenliğe yönelik emperyalist aşındırmaya karşın sınıflar arası koalisyonların oluşturulması arayışına girdi. Örneğin, 2003'te sendikaları, küreselleşme karşıtlarını, KMD (Kuva-i Milliye Derneği) mensuplarını ve MHP'nin gençlik kolunu içeren (görünüşe göre Bahçeli'nin rızası olmadan) sivil (olmayan) Kızıl Elma Koalisyonu oluşturuldu. "Yabancı düşmanlığı, kamu kurallarından korkma (demokrasi demek değildir), toplumun devlet ya da otoriter bürokratik elitler tarafından kontrolünün azalması" milliyetçilikle de birleştiği zaman, Doğu Ergil'in de dediği gibi, "devlet ana çekim gücü haline geliyor, ortak müzakere edilmiş karar alma süreci, politika yerine geçiyor".[38] Günlük gazete *Yeniçağ*, koalisyon için sözcülük yapmış ve bunu daha çok geleneksel faşist yaklaşımına uygun olan liberallerin ihaneti, komplocu beşinci kol ve Yahudi Amerikan yatırımcıların kötü niyetlerine doğru yöneltmeye çalışmıştır.[39] VKGB gibi diğer gruplar böyle "ödün verici" bir ittifaka karşı çıkmıştır. Yandaş *Türkeli* dergisinde, Ünal, Mann'in Avrupa'da bahsettiği gibi yüksek koruyucu özellikli ekonomiyi savunmuştur. Ünal, Türkiye'nin büyük birçok anonim şirketlerinin artık Türk vatandaşlarına ait olmadığını ve bunun karşısında yalnız büyük ölçülerde ulusallaştırmayla, birçok uluslararası anlaşmanın yürürlükten kaldırılması ve yüksek ithalat vergileri ile Anadolu'da küçük ve orta tüccarların desteklenebileceğini işaret etmiştir.[40]

Faşizmin Türkiye'deki ikinci ana sivil gücü, devletin güç üzerindeki tekelciliğindeki ikili krizdir. Mann, bunu militarizmin bozulan karakterinden doğan, saldırganca hareket eden barbarlığın –*(in)civility*– meydan okumasına direnen seçkinlerin kudretinde bir düşüş olarak anlamaktadır. Türkiye'de özellikle aşırı sağcı grupların, eski askerleri ve şiddet yanlılarını kendine çekme özellikleri yanı sıra politik alanda da aktifleşmesinin, PKK'nın 1999'daki (kısmi) çöküşü ve düşmanlığının tekrar 2004'te yeniden başlaması ile de alakası bulunmaktadır. **Şekil 1**'de gösterildiği gibi ilk olayda güç kullanım sıklığında önemli düzeyde azalma gözlemleniyor. "PKK isyanının 1984'te başladığından bugüne, şiddet kullanma eğilimi ve devlet güvenliğinden başka diğer etkenler de çatışmanın parametrelerinde rol almaya başladı".[41] Bu, şimdiye kadar hüküm süren "güncel ve zorunlu kültürel-dil-

---

sity, 24 Kasım 2009, s. 20, www.interactproject.org/. . ./THE_TOPOGRAPHY_OF_NATIONALISM_IN_TURKEY.doc.

38 D. Ergil, "Politics of power", *Hürriyet*, 19 Eylül 2005, http://www.hurriyetdailynews.com/h.php?news¼politics-of-power-2005-09-19. Koalisyon'un tamamını görmek için bkz. O. Atalay, *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

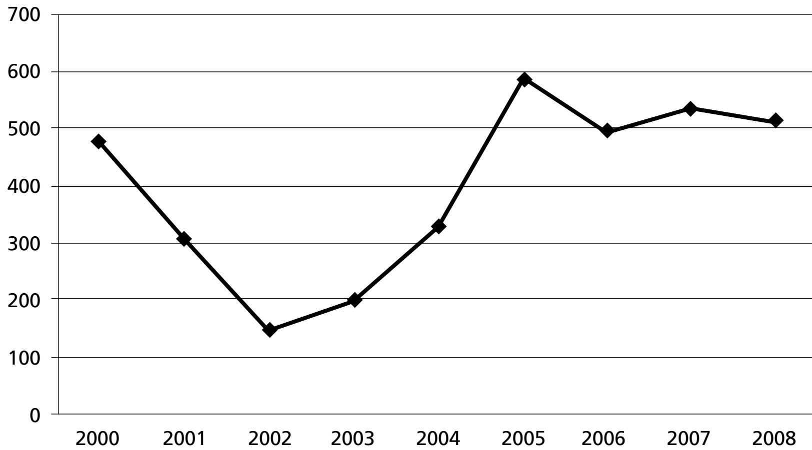
39 Taşkin, "Upsurge of the extreme right in Turkey", s. 134.

40 "Kuvvacıların Hedefinde Kim Var?"

41 M. Somer, "Turkey's Kurdish conflict: changing context and domestic and regional implications", *Middle East Journal*, 58(2), 2004, s. 235.

sel homojenliğin; devletin bekası, toplumsal bağlılık ve siyasal-bölgesel birlik için bir sigorta olması", dolayısıyla MHP'nin "Kürtlerin kültürel ve dilsel haklarının olmazsa olmaz şeklinde kabul edilmesi ihtimalini" reddetmesinin, yaygın politik akımlarla gitgide artarak dengesiz bir hal alması fikrini sarsmaktadır.[42] Sonuç olarak, Türk vatandaşları arasında "terörizm ve güvenlik devletin en önemli sorunudur" diyenlerin oranı 1994'teki % 45'ten, 2002'de % 1,7 oranına düşmüş, ülkenin 1999-2004 yılları arası askerî masrafları % 67 azalmıştır (veya GSYİH % 5,4'ten % 3,1'e düşmüştür).[43]

ŞEKİL 1
Türkiye'de Politik Şiddet Sonucu Ölümler (2000-2008)



Kaynak: İnsan Hakları Derneği, İnsan Haklarının İhlalleri Özet Tabloları. http://www.ihd.org.tr/english/index.php?option¼com_content&view¼article&id¼49&Itemid¼41

Mann'in dünya savaşları arasındaki Avrupa'da tespit ettiği gibi, Türk toplumundaki askerden arındırma baskılarının artması devletçileri sağa itti. Örneğin Zeyno Baran, Başbakan Erdoğan'ın Kürt sorununa kısmen daha yumuşak yaklaşımının AKP'nin öncelikli olarak insanları (halkları) –hem Türkleri hem Kürtleri– İslâm şemsiyesi altında birleştirme ve daha sonra sadece ikincil olarak ulusal sınırların korunmasıyla ilgilendiğini iddia

42 M. Somer, "Defensive - vs liberal-nationalist perspectives on diversity and the Kurdish conflict: Europeanization, the internal debate, and Türkiyelilik", *New Perspectives on Turkey*, 32, Bahar 2005, s. 76; ve Z. Öniş, "Globalization, democratization and the far right: Turkey's Nationalist Action Party in critical perspective", *Democratization*, 10(1), 2003, s. 45.

43 A. Mango, *Turkey and the War on Terror: For Forty Years We Fought Alone*, Routledge, Londra, 2005, s. 86; ve SIPRI, *Military Expenditure Database*, 2008, http://milexdata.sipri.org/

etmektedir.[44] Hükümetin bazı önemli Kürtçü İslâmcılarla açıktan yakın bağlantıları olduğuna dair söylentiler arasında bu tür görüşler, hükümetin 2003'te İngiliz ve Yahudi hedeflerinin –söylentilere göre– radikal Kürt Hizbullah örgütü ile aynı kökenlerden bir birim (hücre) tarafından bombalanmasından hemen sonra 950 militanı genel afla serbest bırakma kararıyla kuvvetlendi.[45] PKK'nın sonraki yılki ateşkesinin çökmesinden sonra şiddet arttıkça (bkz. **Şekil 1**), radikal sağ sivil (olmayan) çevreler hükümetin terörizme karşı stratejisinin eksikliği olarak gördükleri bu duruma tepki gösterdiler. Bir ölçüde bu, Mann'in savaşlar arası Avrupa devletinin askerî krizinin kilit noktası olarak tanımladığı "arkadan bıçaklama" söylemini tekrarlamaktır. Sağın yaygın söylemi, "Türkiye elden gidiyor" olmuştur.[46] Örneğin Ünal, PKK'nın, yalnız ülkenin Güneydoğusu'nun kontrolüyle tatmin olmasının olası görünmediğini belirtmiştir "Eğer ulusum bağımsızlığını kaybetmeyi riske edecek olursa [ve] eğer Türk ordusu ve polisi PKK sorununu çözemezse, o zaman ben bir milyon insanı Kızılay meydanında toplarım".

Ünal VKGB'nin merkezi olan Mersin'deki konuşmasının devamında, diğer birçok Türk şehirlerine de, Kürt göçü devam etmekte ve Türk kimliğini tehdit etmektedir. "Mersin kaçınılmaz bir çatışmaya doğru itiliyor. Kendi örgütlerimizi kuruyoruz. Eğer devlet güçlerinin üstesinden gelemeyeceği bir isyan olursa, biz devralacağız" diye konuşmuştur.[47] Burada, İnsan Hakları Derneği Mersin şubesinin işaret ettiği gibi VKGB, kendi rütbeleri içinde çok sayıda eski askerî "devlet organlarından özellikle de jandarmanın sivil araştırma organlarından dolaylı destek almak için" kullandı.[48] Aslında, bu bağlantılara yönelik Ergenekon soruşturması; yüksek yargı hâkiminin öldürülmesi, bir gazetenin merkez ofisinin bombalanması, Malatya'da üç Hıristiyan'ın öldürülmesi ve Bolu yakınlarında bir kampta direnişçilerin eğitilmesi ve 30'dan fazla suçta Ergenekon örgütünü işaret etmiştir.[49] (Bağlılık yemini "Türk milletini dünyanın efendisi yapmak uğrunda ve Türk dünyasının onurunu korumak için... bu yolda, ölebiliriz, öldürülebiliriz, öldürebiliriz") şeklinde olan KMD

44 E. Balta-Paker, "The ceasefire this time", *Middle East Report*, 31 Ağustos 2005, s. 1, http://www.merip.org/mero/mero083105.html; ve Z. Baran, "Turkey divided", *Journal of Democracy*, 19(1), 2008, s. 60-61.

45 E. Uslu, "From local Hizbollah to global terror: militant Islam in Turkey", *Middle East Policy*, 14(1), 2007, s. 124, 132.

46 H. Söylemez, "Mantar Derneklerin Darbe Yürüyüşü", *Aksiyon*, 20 Nisan 2009, http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-21237-34-mantar-derneklerin-darbe-yuruyusu.html.

47 "Kuvvacıların Hedefinde Kim Var?".

48 İnsan Hakları Derneği Ofisi ile kişisel görüşme, Mersin, Mayıs 2010.

49 T. Şardan ve G. Tahincioğlu, "Danıştay Muamması", *Milliyet*, 21 Temmuz 2008, http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?aType¼HaberDetay&Kategori¼siyaset&ArticleID¼969261&Date¼21.07.2008.

de sokaktaki varlığını arttırdı.[50] Derneğin başkan yardımcısı Ali Özoğlu, "diğer güvenlik güçleriyle birlikte" kendisinin ifadesiyle "Kürt mafyasının büyük şehirleri ele geçirmesine" karşı koymak için büyük silahlı grupları örgütlemekten bahsetti. Aslında, Tümgeneral Cumhur Evcil ve Korgeneral Suat İlhan'ın, KMD'nin üst düzey üyeleri oldukları rapor edilmekte ve VKGB ile ortak bir toplantıda, emekli jandarma Korgeneral Hasan Kundakçı bir konuşma yaptı ve Emekli 1. Ordu komutanı General Hurşit Tolon'a özürlerini sundu.[51]

VKGB'nin kitlelerin AKP'nin anti-Kemalist karşı devrimine karşı direnci olarak adlandırdığı olayın kilit noktası ise gittikçe rağbet göremeyen (ve olası görünmeyen) AB'ye girme sürecidir (Türkiye'de faşist gücün üçüncü kaynağı). Mann'in deyimiyle, hükümetin anayasayı, Evrensel İnsan Hakları, Avrupa İnsan Hakları Beyannamesi, Paris Bildirgesi ve Helsinki Nihai Senedi'yle uyumlu hale getirme taahhüdü (ki bu 2002 seçimlerinde MHP'yi ve daha ılımlı orta sağ partileri tamamıyla süpürdü) Türk devletinin politik katılımı ve çekişmeyi kurumsallaştırma yöntemlerini büyük oranda genişletmiş gibi algılanır.[52] Linda Michaud-Emin'e göre, yasalaştırılan altı AB reformları uyum paketi, "Türk sosyo-politik yaşamının tüm yönlerini kapsamak için" yeterince genişti.[53] Daha sonraki kanunlar 1990 Terörle Mücadele Kanunu'nun 8. maddesini kaldırdı (pro-Kürtçü aktivistleri susturmak için geniş çaplı kullanılmıştır), askerî mahkemelerin yargılama kapsamını sınırlandırdı (5231 sayılı kanun, Temmuz 2004), güvenlik güçlerinin gözaltında tutma yetkilerini kısıtladı ve insan hakları gözlemlerini iyileştirdi (2005 Ceza Kanunu 133-135. maddeleri). Başbakan Erdoğan bu önlemlere Türkiye'nin şimdiye kadarki ulusal kimliğe tekçi (*monist*) yaklaşımının sınırlılıklarını kabullendiği eşi benzeri görülmemiş konuşmalar ekledi. AKP sonunda, 2007 genel seçimlerinde, ağırlıklı olarak Kürt Güneydoğu şehirlerinde, oylarını ikiye katladı (2002'de sadece yüzde 26) ve bu da bazılarının, cumhuriyetçi elitlerin dinî ve azınlık hassasiyeti içeren geleneksel politikaları düşünüldüğünde, "Müslüman Demokratların" ve "Kürt milliyetçilerinin" ortak paydası AB [üyeliği] süreci, onların kimlik iddialarını ilerletmeleri için alan açtığını iddia etmesine yol açtı".[54]

---

50 Y. Türker, "Türk Dünyası Genel Sorumluları", *Radikal*, 12 Ekim 2007, http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno¼212798.

51 E. Acar ve S. Güneç, "Neo-nationalistic gang members are terrorists, prosecutors say', *Today"s Zaman*, 12 Temmuz 2007, http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load¼detay&link¼116470); "Kuvvacıların Hedefinde Kim Var?"; ve Türker, "Türk Dünyası Genel Sorumluları".

52 Hale ve Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism*, s. 21.

53 L. Michaud-Emin, "The restructuring of the military high command in the seventh harmonization package and its ramifications for civil-military relations in Turkey", *Turkish Studies*, 8(1), 2007, s. 25.

54 Z. Öniş, "Contesting for Turkey's political 'centre': domestic politics, identity conflicts and the controversy over EU membership", *Journal of Contemporary European Studies*, 18(3), 2010, s. 369.

Bir yandan bu tür baskılar büyük faşist grupların alışık olmadıkları birçok yönetim biçiminin özelliği olsa da, Türk devletinin ikili karakteri onu etkili barbarlığa –*(in)civility*– karşı korunmasız hale getirmektedir. Mann'in iki dünya savaşı arasındaki Avrupa'da bulduğu, yürütme-yasama ikileminin zıddı olarak, Türk rejimi asker/sivil hatlarda ayrı düşmektedir. AB'nin "ilk günden itibaren" Kürt başkaldırısının elitlerin içinde bir çatışmanın sonucu olduğunu kabul etmesi uyum programını özellikle güçleştirdi.[55] Bu nedenle, aşırı sağcı *Yeniçağ* köşe yazarı Ümit Özdağ'ın ifadesiyle, AB'nin çok eskiden beri güttüğü "Türkiye'yi parçalama" amacını gerçekleştirmek için "azınlıklar kartını oynuyor" fikri gibi yorumlar devletin askerî kanadı içinde yaygın olarak tekrarlanmaktadır.[56] General Nahit Şenoğlu 2000 yılı Kasım'ında imzalanan, Katılım Ortaklığı'nın aslında Kürt yanlısı Demokratik Toplum Partisi'nin manifestosunun tekrar işlenmesi olduğunu ve bu nedenle "ayrılıkçı terörist örgütlerce [ve] laik cumhuriyeti yıkmak isteyenlerce" memnuniyetle karşılanacağını iddia etti.[57] Bununla birlikte, Batılı liderler kaçamak cevaplar vermeye başlayınca ve üyelik için popüler destek azalınca (2007'deki bir anket Türklerin % 27'sinin AB yanlısı olduğunu gösterdi), VKGB'nin AB genişlemesinin Türk devletini zayıflatmak için emperyalist-Yahudi gizli anlaşması olduğu görüşü bir miktar ivme kazandı. Muhafazakârlar, Mann'in Avrupa için işaret ettiği gibi, sağa doğru baskı yaptı ve 2007'de Bahçeli 5 milyon oy ile meclise döndü. AB erişimi konusunda, MHP ile politik merkez arasında "yakınlaşma", birincisinin dönüşümünden çok, merkezin "radikalleşmesinin" ürünüdür.[58] Aslında, bu süreçte MHP'yi sağa doğru kaydırmak için ortak çabalar vardı. 2006'da Özdağ partinin liderliği için bir meydan okumada bulundu ve genç kanadı "ülke Kürtçülerin saldırısı altında", "Bu şartlar altında, Türk gençliğini uyandırmak için elimizden geleni yapacağız. Eğer gerekirse bunun için silahlı mücadele başlatırız" diyerek Kızıl Elma Koalisyonu'na katıldı.[59]

Sağın artan politik gücünün kilit nedenlerinden biri, devlet içinde ideolojik bir kriz algısıdır. Bu Mann'in ileri sürdüğü faşizmin kaynaklarından dördüncüsüdür. Bunun kökleri, devletin azınlık milliyetçiliğini, sınıf bilincini

55 Ü. Cizre ve J. Walker, "Conceiving the new Turkey after Ergenekon", *International Spectator*, 45(1), 2010, s. 108.

56 Bkz. Ümit Özdağ'ın *Yeniçağ* gazetesindeki makaleleri, 24 Haziran, 23 ve 29 Eylül 2006, http://www.yg.yenicaggazetesi.com.tr.

57 L. Sarıibrahimoğlu, "Dirty business cannot be a bargaining chip", *Today's Zaman*, 1 Nisan 2008, http://www.todayszaman.com/tz-web/yazarDetay.do?haberno¼137803; ve "Bölücüyle AB'nin İstekleri Örtüşüyor", *Hürriyet*, 13 Ocak 2001, http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id¼-216168.

58 Ozkırımlı, "The topography of nationalism", s. 22.

59 Levent Temiz, (alıntılanan) "Army officers detained in new wave of Ergenekon raids", *Today's Zaman*, 19 Eylül 2008 http://www.todayszaman.com/detaylar.do?load¼detay&link¼153638.

ve İslâmi aktivitizmin daha politik şekillerini dengelemek için kontrol etmeye ve kullanmaya çalıştığı 1980'lerde oluşan küçük dinî bir burjuvanın oluşmasında yatar. 1990'ların başlarında, Dini İşler Bakanlığı'nın (Diyanet İşleri Başkanlığı) bütçesi yüzde 237 arttırılmış ve Bakanların cumalara katılmaları ve Hacca gitmeleri teşvik edilmiştir.[60] Ortaya çıkan sözde "Türk-İslâm" sentezi oldukça devletçi bir milliyetçilik ve din karışımı içeriyordu ve sonunda devlet laikçiliğinin popülist öğesini oluşturdu. Bu, AKP içinde bir öğe olarak kalsa da, Tanıl Bora'nın dikkat çektiği gibi parti de "millet-devlet ve milliyetçiliğe radikal eleştirilerde bulunan modern İslâmi entelektüellerden" etkilenmiştir. Bu fikirler, Bora'nın devamında belirttiği gibi, Türk-İslâm sentezi ile gittikçe artan bir çelişkiye düştü. "İslâmi hareket büyüdü ve baskın bir güç haline geldi".[61] MHP'nin liderliği (1992 Alperen Ocakları eğiliminin ayrımıyla dinî öğelerini bırakmış olan) kesin bir şekilde resmî Türk-İslâm sentezi pozisyonu tarafında yer aldı. Onun, dini pragmatik ve etnik olarak kullanması, merkez sağ içinde çoğu kimseye hitap etmeye devam etti ve faşist hareketler ile Mann'in iki dünya savaşı arası Avrupa'sında gördüğü Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi andırmaktadır.

Fakat Türkiye'de sağ uçta olan diğerleri, Bahçeli'nin yaklaşımını AKP'nin sıra dışı tehlikelerine yeterince sağlam olmayan bir tepki olarak görür. Dönmez'in belirttiği gibi, hem VKGB hem de KMD "kendi milliyetçilik anlayışını devletin Türk-İslâm sentezi ideolojisi"nden uzaklaştırmaya çalıştı. KMD'den, Adil Sancan, hükümeti, gerçek materyalist İslâm'ı "kozmetik bir şekilde" kullanmakla suçlamaktadır.[62] *Yeniçağ*'da yazan İsrafil Kumbasar, benzer bir çizgidedir, Erdoğan'ın İslâm'ı yurdundan etme çabaları ve Avrupa ile daha yakın inanca dayalı bağlantıların peşinden gitmesinin küreselleşmenin potansiyel getirilerinden güdülendiğini ve "ABD, İsrail ve Vatikan üçlüsü" tarafından yönetildiğini iddia eder.[63] Bu anlamda, AKP'nin iyi düşünülmüş ve görünüşte makul dinî hedefleri "[aşırı İslâmcılıktan] daha tehlikeli bir tehdit" olarak görülmektedir. Kısmen, AKP'nin çok ılımlı olması onları Türkiye'nin laik düzenini yıkma eğilimli "Batılı emperyalistlere" faydalı hale getirir.[64] Burada, Menderes Çınar'ın belirttiği gibi sağ, "laik muhalefetin militarilizasyonu" olarak bilinen durumda etkili olmuştur. Askerî elitlere ya-

---

60 S. Ayata, "Patronage, party and state: the politicisation of Islam in Turkey", çev. L. Stark, *Middle East Journal*, 50(1), 1996, s. 44-45.

61 T. Bora, "Nationalist discourses in Turkey", *South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 2003, s. 446, 449.

62 R.O. Dönmez, "Vigilantism in Turkey: totalitarian movements and uncivil society in a post-9/11 democracy", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9(4), 2008, s. 566.

63 Taşkın'dan alıntı, "Upsurge of the extreme right in Turkey", s. 144.

64 E. Uslu, "Ulusalcılık: the neo-nationalist resurgence in Turkey", *Turkish Studies*, 9(1), 2008, s. 84-85.

kın çalışan Çınar, "Sağ [İslâmcılardan gelen] tehdidin seviyesi hiç bu kadar yüksek olmadı..." görüşünü öne sürdü, "şiddet yanlısı İslâmi hareket uyduruldu" ve "arkasında yürüyen 'dostane' sivil toplum örgütlerinin kurulmasını ve geliştirilmesini teşvik etti" diyerek devam etmiştir.[65] KMD ve VKGB'yi daha da kuvvetlendirmenin yanı sıra, Mann'in Avrupa'da gözlemlediği gibi, gençlik örgütleri arasında radikal sağcı sivil (olmayan) örgütlerin varlığını kuvvetlendirdi. Mann Almanya, İtalya ve Portekiz'de bunun büyük oranda, 1900 ile 1920 arasında kayıt sayısındaki büyük artışın sonucunda olduğunu iddia eder (Almanya'da % 256, İtalya'da % 205 ve Portekiz'de % 205). Mann "Öğrenciler faşist öncü kuruluşlar içinde her yerdeydi" sonucuna ulaşır.[66] Üniversiteye kayıt olma sayısının 1980-81'deki 237.000'den 2001'de 1.500.000'a çıktığı (% 632'lik artış) Türkiye'de, benzer şekilde Milli Mücadele Derneği ve Atatürkçü Düşünce Dernekleri gibi kampüs grupları *İleri* ve *Türksolu* gibi yayınlar aracılığıyla, AKP'nin başını çektiği, kendi ifadeleriyle "Kürtçü-İslâmcı blok"a karşı koymak amacıyla uyanışçı ve 'militarist Kemalizm'in bir parçası olarak Kızıl Elma Koalisyonu'na taraftar topladılar.[67]

Sonuç

Bu makale, 1999'dan itibaren Türkiye'nin belirgin "dönüşümünün" sonuçlarından birine odaklanmıştır. Kurumsal ilişkiler, çok farklı yollarla bu dönüşümlere katkıda bulunur ve bunlardan etkilenirken, bu yollardan özellikle üzerine az çalışılmış biri olan radikal sağcı barbarlık –*(in)civility*–, hem son on yılda devletin zayıflaması olarak tanımlanagelen algıyı güçlendirmiş hem de bu düşünceyi muhafazakârlar, liberaller ve laiklik yanlısı solun çeşitli fraksiyonlarını kapsayacak genişlikte bir alana mal etmiştir. Bununla tutarlı biçimde, bu türden bir devlet krizi algısı yaratarak etkilerini arttırmayı başaran onların Avrupalı muadilleri olan sivil (olmayan) toplum kuruluşları, toplumda karşılığı olan bir ilgi toplamıştır. Mann'in de belirttiği gibi devletin kimliğinin, zor kullanma gücünün ve aşkın (veya ahlaki) otoritesinin uluslararasılaşmasından duyulan korku, aşırı sağı mobilize eden temel endişe kaynaklarıdır. Bu üç algının her biri –AB uyum yasalarının ekonomik ve siyasi olarak liberalleştirici etkileri, hükümetin Kürt muhalefeti karşısındaki yumuşamış tutumu ve dine ilişkin "resmî" tutumu AKP'nin aşındırması– Türkiye için görünür durumlardır. Bununla birlikte bu kriz duygusu, emekli

65 M. Çınar, "The militarization of secular opposition in Turkey", *Insight Turkey*, 12(2), 2010, s. 112, 119.

66 Mann, *Fascists*, s. 88.

67 Devlet Eğitim İstatistikleri, http://www.turkstat.gov.tr/VeriBilgi.do?tb_id¼14&ust_id¼5; ve D. Erşahin, "An emergent form of reactive nationalism in Turkey: Türksolu", doktora tezi, Middle East Technical University, Mayıs 2010.

generallerle onlara bağlı çalışan sivil toplum kuruluşları, güvenlik kuvvetlerinin çeşitli unsurları ve aşırı sağcı grupların öncülüğünü yaptığı sınıflar üstü bir tepkinin zemininin oluşmasına katkıda bulunmuştur.[68] Türkeş'in ölümünü takiben bu kesimler, 1999 seçimlerinden itibaren ekonomik korumacılık olan eski yönelimlerini terk eden ve Bretton Woods sisteminin neo-liberalizm yönündeki politikalarını desteklemeye başlayan MHP'den de bir ölçüde bağımsız hareket etmeye başlamıştır. 2001 ekonomik krizi Bahçeli'nin otoritesini ciddi biçimde sarsmış ve "krizin etkilerinin üstesinden büyük ölçüde enformel dayanışma ağlarıyla gelinmesi (...) devletin meşruiyetini büyük ölçüde yitirmesine yol açmıştır". Sonuçta bu da, artık parti denetiminden tümüyle çıkmış KMD ve VKGB gibi radikal sağcı grupların oluşmasına ve radikalleşmesine neden olmuştur.[69]

2007'de MHP'nin yeniden parlamentoya girmesi, büyük ölçüde AKP'nin Kürt politikasına karşı amansız muhalefeti sayesinde oldu. PKK'nın 1999 ile 2004 arasında devam eden tek taraflı ateşkesi, vicdani red hakkı tanınmaksızın beş yüz yıldan fazla zamandır (ortalama olarak son yüzyıl içerisinde insanların % 95'in üzerinde bir katılımla riayet ettikleri) zorunlu askerlik hizmeti olan ve toplamda yaklaşık 800 bin kişiden (veya ekonomik olarak aktif durumdaki erkek nüfusun yaklaşık 15'te birinden) oluşan bir askerî güce sahip bir toplumda çok büyük etki yapmıştı.[70] Elimizde bununla ilgili veri bulunmamakla birlikte faşist gruplara üye kişilerin neredeyse tamamı askerlik hizmetini yapmış kişilerdi ki bu oran, Mann'in iki dünya savaşı arası dönemde Avrupa'daki benzer hareketlere ilişkin yaptığı çözümlemelerde ortaya çıkanlardan daha yüksek bir orandı. "PKK'nın, Türkiye'nin tam demokrasi ve sivilleşme doğrultusundaki ilerleyişini duraklatan taşkınlıklarını kullanmaya hevesli" bu sivil (olmayan) kuruluşlar, Mann'in "sırtından bıçaklamak" olarak adlandırdığı söylemlerle, PKK'nın şiddet eylemlerine yeniden başladığı 2004'ten itibaren gelişti ve yaygınlaştı.[71] Dönmez'in ifadesiyle bunun kilit bir unsuru, "ülkenin 'sahiplerinin' iktidarının, yani geleneksel devlet seçkinlerinin gerilediğine, yasal yaptırımların yetersiz kaldığına ve AB'ye giriş sürecinin dayattığı yasa değişikliklerinin etkisiyle toplum içerisinde devletin şiddete başvurma tekelini yitirdiğine" vurgu yaparak "sivil toplumu devletle birleştiren" girişimler olmuştur. Yine Dönmez'in ifadesiyle "devlet içerisindeki bağlantıları sayesinde şiddet araçlarına kolayca erişim imkânına sahip oldukları

---

68 K. Ifantis, "Whither Turkey? Greece's Aegean options", C. Arvanitopoulos (ed.), *Turkey's Accession to the European Union: An Unusual Candidacy* içinde, Springer-Verlag, Berlin, 2009, s. 127.

69 Grigoriadis, *Trials of Europeanization*, s. 55.

70 Bkz. J. Yıldırım ve B. Erdinç, "Conscription in Turkey", *Economics of Peace and Security Journal*, 2(1), 2007, s. 17.

71 Ş. Alpay, "The PKK goes berserk as it loses ground", *Today's Zaman*, 8 Nisan 2006, http://www.todayszaman.com/columnist-31810-the-pkk-goes-berserk-as-it-loses-ground.html.

için", ekonomik ve askerî kriz algılarını "siyasal liberalleşmenin varsaydıkları tehlikeleriyle" harmanlayan bir söylemi dolaşıma sokabilmişlerdir.[72] Belirli bir derecede bunlar, pek çok Batılı üye ülkenin bağımsızlığa ilişkin yürüttükleri tartışmalarla benzerlik arz eder, ama Komisyon'un Türkiye'nin başvurusuna karşı oyalayıcı tutumu ile Parlamento'nun zaman zaman kullandığı Kürt yanlısı söylemlerin bileşimi, (iki savaş arası dönem için) Mann'in kullandığı ifade ile red ve katılım üzerindeki, adaylık öncesinin daha başat gerilimini alevlendirmiştir. Jacques Chirac'ın "Eğer katılmak istiyorsa Türkiye büyük bir kültürel devrimden geçmelidir" şeklindeki gözlemleri gibi çeşitli değerlendirmelere dikkat çekmek suretiyle Türkiye'deki faşist grupların "üst düzey çekirdeğini" temsil eden "emekli yüksek rütbeli askerler, polisler ve devlet bürokratları", kendisine devletin gücünü zayıflatmakta kullanabileceği işbirlikçi ajanlar arayan politik ve ekonomik olarak yayılmacı Avrupa imgesine ilişkin korkularla uyum reformlarını ilişkilendirmeyi başarmıştır.[73]

Bir yandan, bu akıl yürütme biçimine gore, Kürtler Türkiye'nin gücünü zayıflatmanın açık (ve belki de geleneksel) aracıyken, diğer yandan da MHP'nin bakış açısıyla AKP'nin seçim başarıları, görünür durumdaki ılımlılığı ve enternasyonalizmi, milli kimlik ve siyasal düzen için daha derin bir tehdittir. Genelkurmay'ın İslâmi köktenciliği hâlâ "ülkenin bir numaralı iç tehdidi"[74] olarak sunan açıklamasına dayanarak Bahçeli, ülkeyi kaos, kriz ve karmaşa içerisinde olmakla tanımlarken, MHP'nin Meclis Grup Başkan Vekili Oktay Vural da AKP'nin "daha fazla demokrasi dedikçe daha fazla terörizmi beraberinde getirdiğini" söylemiştir. Mann'in iki savaş arası dönemin Avrupa'sına ilişkin bulguladığı gibi bu tür yorumlar, ideolojik bir yeniden doğum ihtiyacının tohumlarını serpmekte ve bunu güçlendirmektedir. Bahçeli'nin bakışına göre Türkiye devletini liberalleştirme girişimleri, benzeri görülmemiş bir düzeyde "ahlaki çöküntü, toplumsal uyumsuzluk, kültürel çürüme ve siyasi yozlaşma" üretmiştir. Bu bakış, "MHP'lilerin hayatlarını ve en değerli varlıklarını feda etmeye hazır olduklarını" vurgulayan milletvekili Deniz Bölükbaşı'nın "milli uyanış" çağrısıyla da uyumludur.[75] Bu durum, Semih İdiz'in "faşizmin konuşma biçiminin toplumun içerisine zerk ettiği kin ve düşmanlık nöbetlerinin içerisinde yer alan ırkçılık, anti-Semitizm ve yabancı düşmanlığıyla iç içe geçmiş bir milliyetçilik iklimine" yol açmıştır.[76]

---

72 Dönmez, "Vigilantism in Turkey", s. 563, 568.

73 *A.g.e.,* s. 563; ve M. Patton, "AKP reform fatigue in Turkey: what has happened to the EU process?", *Mediterranean Politics,* 12(3), 2007, s. 345.

74 A. Aydıntaşbaş, "Murder on the Bosporus", *Middle East Quarterly*, 7(2), 2000, s. 20.

75 MHP deputies, quoted in Ö. Çelep, "Turkey's radical right and the Kurdish issue: the MHP's reaction to the democratic opening", *Insight Turkey*, 12(2), 2010, s 137-138.

76 S. İdiz, "Search for the enemy", *Turquie Européenne*, 12 Şubat 2007, http://www.turquieeuropeenne.eu/article1767.html.

Bu tür fikirlerin yaygınlaşması, "normalde bunun gibi aşırı güvenlikçi yaklaşımlara karşı harekete geçmesi beklenecek sağlıklı bir sivil toplumun, herhangi bir varsayılan veya algılanan tehlikeye karşı bizzat güvenlikçi yaklaşım sahipleri tarafından seferber edilebileceğini" göstermektedir.[77] Ayşe Betül Çelik ve Andrew Blum'a göre sonuçta "büyük şehirlerde yaşayan Türkler ve Kürtler, Türkiye'de makro-etnik anlamda bir çatışmanın varlığını giderek artan biçimde algılamaya başlamıştır".[78]

Çeviren Ömer Temizkan

---

77 R. Karakaya Polat, "The 2007 parliamentary elections in Turkey: between securitisation and desecuritisation", *Parliamentary Affairs*, 62(1), 2009, s. 133.

78 A.B. Çelik ve A. Blum, "Track II interventions and the Kurdish question in Turkey: an analysis using a theories of change approach", *International Journal of Peace Studies*, 12(2), 2007, s. 73.

1970-73 TÜRKİYE'SİNDEKİ DEVRİMCİ ŞİDDET MOMENTİNİN POLİTİK VE SOSYALBİLİMSEL BİR ANALİZİ

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE - HÜSEYİN ETİL

Bu yazının konusu, genel olarak "devrimci şiddet" olmadığı gibi, genel olarak Türkiye'deki devrimci şiddet de değildir. Biz bu yazıda, örgütlü devrimci şiddetin Türkiye'de ilk ortaya çıktığı âna odaklanmayı ve bu yeni siyaset yapma biçimini, ortaya çıkış süreci, cisimleştirdiği politik akıl ve uygulayıcılarının temel karakteristikleri üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktayız. Odak noktamız bu anlamıyla gayet nettir; ancak benzer fenomenlerin analizinde devreye sokulmuş başka kavramların var olduğu da aşikârdır: Terörizm, politik şiddet, kolektif şiddet. Dolayısıyla ilkin, neden bu kavramları kullanmadığımızı ve neden "devrimci şiddet" kavramsallaştırmasını seçtiğimizi açıklamakla işe başlamak, analitik açıdan yerinde olacaktır.

Terörizm, bilhassa günümüzde kazandığı, yasal şiddet tekeli dışındaki tüm şiddet biçimlerini kapsayan ve uluslararası düzlemde kriminalize edilmiş ve "şeyleştirilmiş" (Tilly, 2004) içeriğiyle, sosyalbilimsel olarak hiçbir şey anlatmamaktadır. Terimin, her ne kadar onu sosyalbilimsel açıdan anlamlı kılan belirli bir kullanımı konuyla ilgilenen bazı sosyal bilimciler tarafından geliştirilmişse de (ki bunu ilgili kısımda ele alacağız), verili şeyleştirilmiş hâliyle ilgili fenomeni tanımlamak için işe koşulması, sosyalbilimsel incelemeyi imkânsızlaştıracak sonuçlar yaratmaktadır. Zira ilk olarak, terimin mevcut hâliyle kullanım sahası, siyasî cinayetten komploya, gerilladan ayaklanmaya dek pek çok eylemi içine alan amorf bir durumdadır. Terimin bugün için ortakduyusallaşmış olan "her türlü şiddet" şeklindeki anlamı ise, sivil nüfusa yönelik kör şiddete işaret eden yapısıyla, ele aldığımız fenomeni kapsamaktan uzaktır: "...aşırı sol gruplar, siyasî cinayete seçerek başvurmalarının kanıtladığı üzere, eylemleriyle suç-ceza arasında bir ilişki kurduk-

larından ve ayrım yapmayan suikastlara girişmeyi reddettiklerinden *a priori* terörist grup olarak nitelenemezler" (Sommier, 2012: 20). Nitekim yine aynı yazarın haklı olarak belirttiği üzere,

> ...kamusal yerlere patlayıcı madde atmayı, silâhlı saldırıları, gösteriler sırasında camların kırılmasını ve –neden olmasın!– kamu hizmetlerindeki grevlerin oluşturduğu 'rehine alma' durumunu aynı kategori içinde birbirine karıştırmanın –belli bir zamanda çoğunluğun ahlaken kınadığı grup ve eylemleri belirtmek hariç– bilimsel bir anlamı yoktur (Sommier, 2012: 20-21).

Bu demektir ki; ahlakîleştirilmiş ve gittikçe antropolojikleştirilmiş bir 'şiddet' tanımının özellikle günümüzde ayrımsız bir biçimde kınandığını ve bu kınamanın ortakduyusallaştırılmaya çalışıldığını bilmemize rağmen, bunun reddedilmesi ya da en azından paranteze alınması gerektiğini düşünüyoruz. Zira gördüğümüz ve göreceğimiz üzere, bu konuya ilişkin adına lâyık sosyalbilimsel çalışmalar bunu yapmaktadır ve yapmak zorundadır: Bu hususta oluşmuş ve mekânsal, zamansal ve ideolojik bağlamları analiz merkezine alan sosyalbilimsel bilgi birikimi, ancak bu yolla geliştirilebilmektedir.

Nitekim bu söylediklerimiz, sözkonusu 'şiddet' tanımına temel arz ettiği görülen iki temel kavrayışlar setinin reddini de beraberinde getirecektir: Politikanın şiddeti dışladığı varsayımına yaslanan *liberal antropolojik kavrayışlar* ve "devrimci şiddet"i uygulayıcılarının bireysel ve/veya grupsal psikolojilerine indirgeyen *psikolojist* kavrayışlar. Dolayısıyla bu reddiyemizi ilerleyen kısımlarda temellendirmeye çalışacağız.

İkinci bir kavramsallaştırma denemesi olarak 'politik şiddet' üzerine düşündüğümüzde ise şunu hemen söylemek gerekir: Devrimci şiddet, hiç kuşkusuz, politik bir şiddet biçimidir. Dahası bu adlandırmanın, ilgili devrimci şiddet momentini kavrama çabasında, 'terörizm'e kıyasla çok daha spesifik ve dolayısıyla sosyalbilimsel açıdan faydalı olduğu aşikârdır. Nitekim bu bizzat 'politik olan'ın mahiyetine dair bir tartışmayı da gündeme getirecektir. Fakat takdir edileceği üzere terim, ilgili fenomeni ayırt edici bir biçimde ele alma olanağını oldukça kısıtlamaktadır. Zira terim, içeriği gereği, şiddeti enstrüman kılmış her türlü politik organizasyona atıfta bulunmaktadır. Öte yandan ve tam ters istikamette ise, terimi kullananların çoğu zaman arzu etmediği bir durum olarak, sadece muhalif grupların 'politik' olduğunu imâ eden içeriğiyle, devleti politika-dışı bir biçimde kavrama ve dolayısıyla devletin uyguladığı şiddeti doğallaştırma tehlikesine de kapı açabilmektedir.

'Kolektif şiddet' kavramsallaştırması üzerine en sistematik çabayı, tarihsel sosyolog Charles Tilly harcamıştır (bkz. Tilly, 2009). Nitekim elinizdeki çalışma içerisinde, Tilly'nin bazı önemli gördüğümüz saptama ve argümanlarından yararlanacağız. Gelgelelim kolektif şiddet kavramı, kuruluş mantığı

gereği, çok daha kapsamlı (linç girişimlerinden yağmaya, soykırım ya da siyasal kırımlardan sokak kavgalarına dek uzanan) bir şiddet hareketleri alanını açıklamayı hedefleyen bir kavramdır. Tilly (2009: 39), kendi oluşturduğu bu çerçeve içerisinde "terör" ya da "ayaklanma" terimlerini kullanmamasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemekte, öte yandan bu çerçevenin ortakduyusal olarak bu şekilde adlandırılan durumları da açıklayabileceğini iddia etmektedir. Bu tarz kapsamlı bir açıklama çerçevesi denemesine kesinlikle karşı değiliz; aksine, bu soyutlama düzleminde yakalanabilecek bazı sosyal mekanizmaların son derece önemli olduğunu göreceğiz. Fakat takdir edileceği üzere, ele aldığımız özgün fenomene mümkün olduğunca ayırt edici bir biçimde işaret edecek bir kavramsallaştırmaya ihtiyacımız vardır; dolayısıyla, hiç kuşkusuz devrimci şiddetin kolektif bir şiddet biçimi olduğu söylenebilecekse de, bu kavramsallaştırma, buradaki spesifik derdimizi karşılamamaktadır.

Kuşkusuz başka kavramsallaştırma denemelerinde de bulunulabilirdi. Ama biz, Isabelle Sommier gibi "azla yetinerek" devrimci şiddet kavramını kullanmayı tercih edeceğiz:

> ...politik bir topluluğun içinde, politik rejime, aktörlerine –bunlar rakip politik gruplar olabileceği gibi, mevcut iktidarın temsilcileri de olabilir– ya da politikacılarına yönelik her kolektif saldırı (...) radikal bir toplumsal değişim ideolojisi uyarınca devlet iktidarına saldırmaya çalıştığı [durumda] 'devrimci'dir (Sommier, 2012: 21-22).

Bu yazıda 1970-73 Türkiye'sindeki devrimci şiddet momentini analiz etmeye dönük somut çerçeveyi oluştururken, daha önce meta-teorik düzlemde önerdiğimiz bir kavrayışı (bkz. Öğütle, 2013) işlemselleştirmeyi deneyeceğiz. Eleştirel realizmin tabakalaşmış gerçeklik alanları olarak kurguladığı reel/somut/empirik [*real/actual/empirical*] gerçeklik alanları ayrımını[1] sosyal bilimlere yeniden uyarlamayı öneren bu meta-teorik kavrayışa göre, reel düzlemde tanımlanmaları gereken sosyal mekanizmaların somut ve empirik düzlemlerde nasıl işleyişe geçtiklerini (ya da geçemediklerini) analiz konusu hâline getirmek, sosyalbilimsel araştırma için aslî bir öneme sahiptir. Bizim bununla bağlantılı olarak burada yapmayı arzuladığımız şey, ilgili momentte devrimci şiddetin ortaya çıkışına ve yaygınlaşmasına imkân sağlayan reel sosyal mekanizma ve süreçlerin somutta ne tür bir somut kolektif aktör ('parti') ve buna uygun ne tür bir somut sosyal tip ('partizan') ürettiğine işaret etmektir.

İleride bu iki somut tezahür üzerine düşünürken, peyderpey bir tartışmayı tüketmemiz gerekecektir. Bu tartışmanın temel argümanlarını kısaca özetler-

1 Bu ayrımın önerildiği, Türkçeleştirilmiş paradigmatik bir metin için bkz. Bhaskar, 2013.

sek: Devrimci şiddet aktörlerine yönelik analizlerde genellikle iki tür yaklaşım kendisini göstermektedir (liberal antropolojik yaklaşım, birazdan ele alacağımız önkabulleri sonucu devrimci şiddet aktörlerinin her türlü analizini en baştan imkânsızlaştırdığı için bunlara dâhil değildir). Bunlardan ilki, ileride teorik reddiyemizi gerekçelendireceğimiz psikolojist yaklaşımlardır; burada, ilgili nesneyi ya doğrudan düşman gören bir tutumla patolojikleştiren (sıklıkla karşılaşılan amok koşusu metaforu ya da fanatizm vurgusu) ya da empati kuruyor gibi görünen bir tutumla yoksunluk, zayıflık, çaresizlik gibi belirleyenlere başvurarak ele alan bir yaklaşım sözkonusudur. Kendisini bunun tam karşıtı olarak konumlandıran diğer yaklaşım ise, devrimci şiddet aktörlerinin taşıdıkları stratejik akla işaret ederek, onları tamamen rasyonel aktörler olarak tipleştirmektedir. Biz bu çalışmada, ikinci yaklaşımın önemli bir sosyalbilimsel muhteva taşıdığını teslim edecek ama yine de, ilgili fenomeni kavrama çabasında *somut* bir şeyleri eksik bıraktığını iddia edeceğiz. Kolektif aktör olarak 'parti' ile somut sosyal tip olarak 'partizan' arasına koyacağımız ayrımı da doğrudan bu iddiamızın üzerine oturtacağız. Bu tür bir ayrımın analitik açıdan verimli olabileceğini, zira bunun vasıtasıyla, strateji ve taktikleriyle kendisini benzer organizasyonlardan ayırt eden ilgili kolektif aktörün ilişkisel rasyonalitesi ile, içinde barındırdığı ideolojik, kimliksel, örgütsel ve biyografik kodlarla sokakta karşımıza çıkan partizanın duygulanımsal-tipik karakterini ayrı ayrı ama birbiriyle ilişkisi içerisinde ele alabileceğimizi düşünüyoruz.

Son olarak, çalışmamız boyunca izi sürülebilecek talî bir argüman sözkonusudur: *'68, masum değildir*. Nitekim psikolojizmin reddini merkeze alan teorik gerekçelendirme kısmında, 68'e dönük güdümlü-romantik inşâya karşı bizce sağlam argümanlar bulunmaktadır. Kolektif aktör kısmında, 1970-73 momentindeki devrimci şiddetin 60'ların ortalarından itibaren nasıl *düşünsel* ve *pratik* olarak mayalandığına dair argümanlar sözkonusu olacak. Bir sosyal tip olarak 'partizan'da ise, bunun tipik-deneyimsel temellerine dikkat çekeceğiz.

Çerçeve oluşturucu teorik mülahazalar

Ele aldığımız fenomene ilişkin bir kanaatler yığınının oluşmuş olduğu ve hâlen oluşmaya devam ettiği göz önüne alındığında, ilk olarak analiz biçimimizi ve buna dair tercihimizi mümkün olduğunca açıklayacak belirli teorik izahatlara gereksinim duymaktayız. Bu izahatları yerine getirirken, genelden özele doğru hareket edeceğiz; yani ilk önce konuya özgü meta-teorik reddiyelerimizi ortaya koyacak, bunun ardından da bu reddiyelerin işaret ettiği konumun ele aldığımız spesifik dönemin analizinde taşıdığı anlamı belirli teorik ön-belirlemeler üzerinden sergilemeye çalışacağız.

Psikolojizme meta-teorik reddiye: Devrimci şiddet sosyal karakterlidir

Psikolojizmi, amaçlarımıza uygun bir biçimde ve kısaca, sosyal fenomenlerin bireysel ve/veya grupsal psikolojik unsurlarla açıklanabileceği iddiası olarak tanımlayabiliriz. Bu iddia, konumuz özelinde, birbiriyle geçirgenlik gösteren belli başlı üç biçimde tezahür ediyor görünmektedir: (a) Bilinci ve bilinç unsurlarını (inançlar, kavramlar, değerler vs.) merkeze alan kavrayışlar, (b) ('saldırganlık' başlığı altında toplanabilecek) güdü ve dürtüleri merkeze alan (ve bunu genelde insan evrimini vurgulayarak yapan) kavrayışlar ve (c) 'sosyal olan'ı verili bir kendilik olarak, ilgili birey ya da grubun (ve hattâ kimi durumda kitlelerin) doğal-hazır çevresi olarak kabul ederek, birey, grup ya da kitlenin toplumla uyumsuzluklarına, hoşnutsuzlarına vs. odaklanan kavrayışlar.

İşin ilginç tarafı, her üç varyasyonda da, ele alınan devrimci şiddet hareketine yönelik *hem* olumlayıcı *hem de* olumsuzlayıcı tutumlarla karşılaşmak mümkündür. (a) durumundaki olumsuzlayıcı tutum, Tilly'nin "düşüncecilik" başlığı altında tanımladığı kavrayışta karşımıza çıkar: "[Bu görüşe göre] başkalarının değerlerine ve saldırgan hareketlerin cazibesine ilişkin düşünceler, insanın ya da bir halkın kolektif şiddete katılma eğilimini büyük oranda etkiler. Şiddeti engellemek için, mantık zincirini takip ederek yıkıcı düşünceleri bastırmak ya da ortadan kaldırmak gerekir" (Tilly, 2009: 17-18). Olumlayıcı tutum ise, daha önce "Mesihçilik" başlığı altında saptayıp eleştirdiğimiz (Öğütle, 2010/11, bilhassa s. 218-219), bir hareketin kendi fikirlerini 'devrimci' olarak adlandırmasından hareket ederek o hareketi 'devrimci' olarak gören kavrayıştır. Her iki durumda da fikir, kavram ve değerlere özsel bir atıf sözkonusudur; ama her iki durumda da, sözgelimi IRA, THKP-C ve El-Kaide arasındaki farklılıkları saptamak ve bunların özgün sosyalbilimsel analizine varmak mümkün olmaz.

(b) durumunda karşılaştığımız yaklaşımı, Tilly "davranışçılık" başlığı altında sınıflandırır: "Davranışçılar bütün kolektif fenomenlerin bireysel davranışları veya belli genlerin etkilerini özetlemekten ibaret olduğunu söyleyerek genelde indirgemeci bir tavır takınır" (Tilly, 2009: 18). Bunu somutlaştırmak için, ele aldığımız devrimci şiddet hareketinin büyük oranda genç ve bekâr erkeklerden oluştuğunu varsayalım. Bu durumda olumsuzlayıcı tutum, kabaca, kör güdülere karşı medeniyetin kazanımlarını koymak şeklinde tezahür edecektir (ki bu, erillik vurgusu üzerinden feministvari bir karşı çıkışa da evrilebilir). Olumlayıcı tutum ise, muhtemelen, belirli bir 'güç istenci' kavrayışına ve kardeşlik, coşku, neşe gibi olumlu vasıflarla donatılmış bir tür 'asabiyye'ye yaslanan bir 'barbar' övgüsü olarak karşımıza çıkabi-

lir. Ama her hâlükârda, özgün sosyalbilimsel analiz burada da mümkün değildir.

(c) durumunda ise, bir yanda Goodwin'in dikkat çektiği "hoşnutsuzluk temelli" açıklamalar vardır. Üstelik bu tür açıklamalar, hem sorunu gidermek isteyenler hem de bizzat devrimciler tarafından dile getirilir. Gelgelelim "[h]oşnutsuzluk, kolektif eylemin koşulu olabilir ama insanların gerçekleştirdikleri eylem şekillerine nasıl neden olduğu açık değildir. Aslında amaçlar araçları meşrulaştırabilir, ama onları aynı oranda iyi açıklayamazlar" (Goodwin, 2007: 221). Nitekim "kitleler neden şiddet araçlarını politik seçkinlere yöneltir?" sorusu üzerinden şekillenen literatürde de benzer bir sorun sözkonusudur. Bu literatür içerisinde, nüfusun önemli bir kesiminin kendi durumunu katlanılamaz bulduğu ve üzerinde baskı hissettiği söylendiğinde, gerekli açıklamanın yapıldığı düşünülür. Hattâ bunun, beklentiler ile hissedilen gerçeklik arasındaki farkın açılması olarak tanımlayabileceğimiz Mertoncı "anomi" kavramı gibi kavramlar vasıtasıyla 'sosyolojikleştirildiği' durumlar da vakıadır. Oysa burada sosyalbilimsel olarak, kitle ya da gruplara bağımsız organik varlıklarmış gibi psikoloji atfetme hatası işlenmektedir ve bunun da, tıpkı diğer ikisi gibi, olumsuzlayıcı ve olumlayıcı varyasyonları sözkonusudur. Ve her iki varyasyonda da, birazdan ele alacağımız bir mesele olarak, devrimci şiddet aktörlerinin neden teröre veya gerilla savaşına başvurduklarını ya da başvurmadıklarını açıklamak mümkün olmamaktadır.

Bunların dışında, bilindiği üzere, yoksunluğa, zayıflığa, çaresizliğe ve hattâ birey-devrimcinin çocukluğuna vs. atıfta bulunan açıklama denemeleri de bulunmaktadır. Ancak buralardan türetilen argümanların, ele aldığımız üç temel psikolojist kavrayıştan çok daha zayıf olduğu takdir edilecektir.

Genel olarak psikolojik temelli kavrayışların devrimci şiddet fenomenine dair hiçbir şey anlatmadığını iddia ediyor değiliz kuşkusuz; gerçekten de somut devrimci şiddet aktörlerinde bunlara benzer psikolojik veya düşünsel süreçlere rastlanabilir. Ancak tam da bu noktada, bu tür kavrayışlarda *belirli bir* devrimci şiddet hareketinin (spesifik anlamıyla, 1970-73 Türkiye'sindeki devrimci şiddet momentinin) aslında açıklanamadığını, somut devrimci şiddet hareketlerinin birer bağımsız değişken olarak görüldüğünü vurgulamamız gerekir. Zira gördüğümüz üzere, bu tür psikolojist yaklaşımlar, farklı tarihsel şiddet pratikleri arasında anlamlı ayrımlar koyamamaktadırlar. Nitekim 'sosyal olan'ın 'bireysel olan'dan ontolojik olarak farklı bir şey olduğunun kavranamaması, buradaki en temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse buradaki temel argümanımız şu olmaktadır: *Devrimci şiddet, bireyler arası değil kolektiviteler arası bir karakter sergiler*.

Liberal antropolojiye meta-teorik reddiye: Devrimci şiddet politiktir

İnceleme alanımızın üzerinde gölge misali dolaşan felsefî-antropolojik bir tartışma sözkonusudur. Burada, politika ve şiddetin zorunlu olarak birbirini dışladığını ya da tam tersine birbirini varsaydığını savunan pozisyonlar oluşmuştur. Nihayetinde insan doğasına dair felsefî-antropolojik önvarsayımlara yaslanan bu zıt pozisyonların argümanları bizim analizimizin dışındadır. Çünkü şiddeti normatif düzleme çekerek lehte ya da aleyhte ahlakî yargılarda bulunan yaklaşımlar şiddetin sosyal gerçekliği sözkonusu olduğunda son derece yetersizdirler. Ancak yine de, yukarıda değindiğimiz üzere, "terörizm" tartışmalarında şiddet aktörlerini kriminalize edip "terörizm"i şeyleştiren güncel kanaatlerin oluşumundaki başat karakterinden dolayı, politika ile şiddetin birbirini dışladığını varsayan liberal antropolojik pozisyonlar biraz daha ayrıntılı bir biçimde irdelenmeyi hak etmektedir. Ayrıca bu sayede bu pozisyonların psikolojist yaklaşımlarla ilişkisini de görmüş olacağız.

Liberal felsefi antropoloji şiddet kavrayışını sakatlayan belli başlı önvarsayımlara sahiptir. İlk olarak liberal kavrayış birey-aktörün rasyonel bir varlık olduğunu düşünür; dolayısıyla rasyonel birey şiddete politik bir enstrüman olarak başvurduğunda, bu durum ancak insan doğasıyla açıklanacak bir gerçekliğe işaret eder. "Şiddet" hiçbir biçimde bilişsel/rasyonel bir nitelik taşımayan bir şey olarak görülür. Böylesi bir şiddet ancak insan doğası veya insanın duygusal nitelikleri üzerinden açıklanır. Dolayısıyla rasyonalitenin cisimleştiği yasa, şiddeti zorunlu olarak dışlayan bir mekanizma olarak değerlendirilir.

Bunu besleyen ikinci kavrayış ise toplumsal sözleşme kuramında varsayılan insanın doğal durumu ile sosyal durumu arasındaki kategorik ayrımdır. Bu ayrım sayesinde şiddet, "toplum öncesi" bir duruma işaret eder. Daha da önemlisi, politika ile toplum neredeyse özdeş gerçeklikler olarak nitelendiği için şiddet eylemi, varsayımın zorunlu sonucu olarak anti-politik ve anti-toplumsaldır, dolayısıyla da şiddet olgusunun toplumsal ve politik gerçekliğinden söz etmek mümkün değildir. Öyleyse şu ara sonuca ulaşmak kaçınılmazdır: Belirli bir tarihsel şiddet olgusunu kendisine analiz nesnesi kılmak isteyen sosyal bilim, liberal kavrayışın iddialarını reddetmek zorundadır. Zira politika ve şiddetin bir arada varlıklarının "olumsuzlanması", *politik şiddet* hakkında açıklayıcı pozitif bir teori geliştirmenin önünde engel oluşturur. Dolayısıyla devrimci şiddetin kolektiviteler arası bir karakter taşıdığına ilişkin ilk argümanı takip eden ikinci temel argümanımız şudur: *Devrimci şiddet, herhangi türden kolektiviteler arası değil politik kolektiviteler arası bir karakter sergiler.*

Aslına bakılırsa şiddet, toplum ve politika öncesi bir "ilkel" doğa durumuna referans verilmesine rağmen, yasanın dışına itil(e)memiştir. Esasında liberal yaklaşımın reddettiği genel olarak şiddetten ziyade, politikanın içinden peyda olan "politik şiddet" kavramsallaştırmasıdır. Liberalizm kategorik düzlemde şiddete karşı olmaktan ziyade, onu yasanın içine raptiyeleyerek egemenin kendini kurma biçimi olarak algılar; dolayısıyla da şiddetin *politikliğine* kategorik olarak karşı çıkar ve politik aktörü, yasalara aykırı hareket edeni 'suçlu', buna karşı şiddet kullanma tekeline sahip olan devleti de, yasanın kendisinden kaynaklanan 'meşru' şiddetin haklı uygulayıcısı konumuna iter. Yani, yasanın olanak vermediği gösteri ve eylemlerde karşı karşıya gelenler, egemenlik kavgası içindeki farklı politik aktörler değil, 'yasa' ile 'suçlu'dur.

Liberal antropolojinin en önemli hamlelerinden birisi, şiddeti 'kendinde olgu' hâline dönüştürmesidir. Böylesi temel bir tezden hareket eden bir sosyal bilimci şiddeti gündeme taşıyan sosyal ve politik düzlemleri, ezen ve ezilen yarığında kurulan egemenlik ve güç mekanizmalarını hiçbir biçimde kavramsallaştıramayacaktır. Çünkü bu yaklaşım, şiddeti vücuda getiren sosyal ve politik mekanizmaların üzerini örtmektedir ve dolayısıyla şiddet, sosyal ve politik mekanizmalarda içkin sosyal ve politik bir gerçeklik olarak değil de, bu süreçlerden yalıtılmış olarak 'sosyal' kategorisi dışında bir yerlerden temellenen sapkın, ilkel, 'doğal' bir gerçeklik hâline gelmektedir. Dolayısıyla şiddetin sosyalbilimsel analizi, kendinde bir olgu olduğu düşünülen bizatihi 'şiddet'in kendisinden değil, 'politik olan'ın kendisinden başlamak zorundadır ve bu anlamda şiddeti, 'politik şiddet' olarak kavramak gerekir. Politik şiddet analizi, politik olanı şiddet vasıtasıyla değil, şiddeti politik mekanizmalar vasıtasıyla açıklamak zorundadır. Bu anlamıyla şiddet politik olanın zorunlu önvarsayımı değil, politik olan şiddetin zorunlu önvarsayımıdır. Daha açık bir anlatımla politik olanın temelinde şiddet değil, şiddetin temelinde politik olan vardır. Bu ise bize, verili bir gerçeklik olarak kabul edilen, dolayısıyla açıklanması gereken bir olgu olmaktan ziyade reddedilmesi veyahut olumlanması gereken bir olgu olduğu varsayılan şiddet hakkındaki ahlakî tartışmaların spekülatif karakteri dışında, hangi toplumsal ve politik koşulların politik şiddet olgusunu ürettiği üzerine odaklanmak gerektiğini salık vermektedir. Kolektif aktörün şiddet eyleminin politik niteliği, onu üreten politik alanın güç mekanizmalarından dolayı kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle politik şiddet, zorunlu unsur olarak ezen ve ezilenin varlığına işaret ettiği için 'eşitsiz bir durum'u varsaymaktadır ve politik şiddeti üreten mekanizma esasen budur. Bu ise bize politik şiddetin nedensel mekanizmalarını verdiği gibi, onun tanımını da vermektedir. Dolayısıyla, hangi tür şiddet biçiminin 'politik şiddet' kavramı kapsamına alınacağı ve hangi

türlerin alınmayacağı, sözkonusu ettiğimiz egemenlik mekanizmalarına somut durumda, yani empirik düzlemde bakılarak tayin edilmelidir.

Liberal antropolojinin buraya dek kabaca aktarıp eleştirdiğimiz temel önvarsayımlarının psikolojist yaklaşımlara pek çok noktada kaynaklık ettiği hemen anlaşılacaktır: Zira burada, politik şiddet olgusunu, şiddet pratiğini üreten aktörün zihinsel varsayımları üzerinden açıklamaya dönük bir temayül ortaya çıkmaktadır. Bu kavrayış öncelikle iki temel unsuru varsayar: Şiddeti arzulayan otoriter zihniyeti ve dolayısıyla şiddeti. Teori ile pratik arasında doğrudan bir örtüşme olduğunu düşünüyorsanız, yani özne-nesne özdeş ise, bu durumda toplumsal varlığı, kolektif aktörlerin bilinçlerine bakarak izah edebilirsiniz. Ancak somut sosyal gerçeklikte bunun hiçbir imkânı yoktur. Devrimci kolektif aktörün şiddet ile ilişkisini 'otoriter zihniyet kalıpları'yla açıklama teşebbüsü belki karşı-politik bir argüman olarak kullanılabilir ancak bu felsefî-politik argümanın bilimsel hiçbir değeri yoktur. Sosyal dünyanın yapılanışı, yani pratiğin mantığı böylesi bir "açıklama"yı geçersiz kılmaktadır; zira sosyal dünya temelde bilinç dizgesi olarak değil pratik olarak yapılanmaktadır. Böylesi bir tanımlamanın mantıksal sonucu ise, politik şiddet analizinin sosyolojik bir zemini zorunlu kılmasıdır.

Güç mekanizmaları, zorunlu olarak politik düzlemde şiddet olgusunu üretir. Dolayısıyla şiddet uygulamanın meşru gerekçelerini değil, şiddet olgusunu politik düzlemde ortaya çıkaran nedenleri sorgulamaya odaklanan epistemolojik ve metodolojik bir çerçeve kurmak amaçlanmalıdır. Başka bir deyişle somut tarihsel süreçler içerisinde şiddetin nasıl açığa çıktığı ve nasıl işlediğini, egemenlik ve iktidar mücadeleleri çerçevesinde empirik olarak analiz etmek gerekir. Analiz açısından bir diğer hayatî kavrayış ise şiddet olgusunu ilişkisel bir ontoloji çerçevesinde egemenlik ilişkileri içinde kurulan sosyal-ilişkisel bir gerçeklik olarak ele almaktır. Bu kavrayış bizlere, şiddet olgusunu bağımsız birimler arasında açığa çıkan bir dışsallık olarak değil de, kurucu bir varoluşsal içsellik ilişkisi içinde değerlendirme imkânını açacaktır. O halde politik şiddet, kısaca, belirli sosyal varlıklar arasındaki iktidar ilişkisi içinde açığa çıkan sosyal bir ilişki biçimi olarak tanımlanabilir.

Bu tür bir politik şiddet tanımının ve bir bütün olarak bu başlık altındaki reddiyelerimizin, çalışma açısından oldukça önemli bir çıktısı bulunmaktadır. Zira sosyal aktörlerin şiddete başvurdukları andan itibaren politika dışına savruldukları argümanı, en genel anlamıyla "1968'in masumiyeti" olarak adlandırılabilecek kavrayışa da kaynaklık etmektedir. Bu kavrayış bize, 68'in demokratik öğrenci örgütlenmeleri ile 70'lerin devrimci şiddet örgütlenmeleri arasında hiçbir bağ olmadığını, öğrenci hareketleri içerisindeki çok küçük bir grubun (ister kınayan isterse de mazur gösteren bir dille sunulsun) tamamen politika-dışı sebeplerle şiddete yöneldiğini söylemektedir. Burada

gerçekleştirdiğimiz teorik reddiye, bunun kabul edilemezliğini aslında hemen ortaya serer: *Verili bir tarihsel bağlamda bir şeyi 'masum' görmek, verili 'suç' tanımını kabul etmek demektir*. Ama öte yandan, aşağıda kolektif aktör olarak 'parti'nin tarihsel inşâ sürecine ilişkin yapacağımız ayrıntılı sosyo-politik analiz, bu iddianın, iyi ihtimalle güdümlü-romantik, kötü ihtimalle ise tam anlamıyla psikolojist bir yanılsama olduğunu gösterecektir.

İlgili devrimci şiddet momentinin sosyolojik karakterine ilişkin teorik ön-belirlemeler

Yukarıda serimlediğimiz meta-teorik kabullerimiz ardından devrimci şiddet olgusunun tarihsel dinamiklerine ve gelişim sürecine odaklanacağız. Ancak, tarihsel süreç analizinde *dinamikleri* ortaya koyacak belli birtakım kavramlara yüklediğimiz kurucu rolü açıklamak zorundayız. İlk olarak, toplumsal hareket ile siyasal hareketin iç içe geçmiş yapısı gereği bir yandan toplumsal olaylara diğer yandan da olayların siyasal zeminde yarattığı etkilere bakılacaktır. Bunun yanında, toplumsal ve siyasal alanların kesişim noktasındaki bir fenomen olarak duran devrimci şiddet olgusunun spesifik biçimini analiz edebilmek için olgusal düzeye birkaç adım daha yakınlaşarak spesifik dinamiklere işaret etmek gerekmektedir. Türkiye'de nihayetinde devrimci şiddet olgusunun hayat bulduğu radikalleşme sürecinin ardında temel olarak dört dinamik sözkonusudur: (i) Karşı-hareketin baskıları, (ii) ideolojik düzey, (iii) sol içi rekabet ve (iv) dünyanın devrimci konjonktürü.

Isabelle Sommier radikalleşme süreçlerini etkileyen en önemli faktörün politik aktörlerin karşılaştıkları "baskı" mekanizmaları olduğunu belirtmektedir. Karşıt olarak konumlanan politik aktörlerin girdikleri siyasal mücadele ilişkisi içerisinde karşılaştıkları "baskı süreçleri" şiddet sarmalının oluşumunda son derece etkilidir. Baskı mekanizmalarının itmesiyle açığa çıkan politik yoğunlaşmalar, baskı-şiddet döngüsünü karşılıklı olarak üretmektedir. Temel bir iddia olarak söylenmelidir ki, iktidar mücadelesi içinde baskıyla karşılaşan politik gruplar, farklı eylem biçimlerini devreye sokmaktadırlar. Karşı-iktidar ve direnme odaklarını ortadan kaldırmak maksadıyla egemen unsurların işlemselleştirdikleri baskı mekanizması, Türkiye'de sol politik aktörlerin 1968-73 olaylar dizisi içerisinde enstrümanlaştırdıkları radikal mücadele biçimleri üzerinde etkili olmuştur. Türkiye'de *karşı-hareketin* baskısı temel olarak iki biçimde karşımıza çıkmıştır: (i) Devletin dolaysız baskı aygıtları üzerinden uyguladığı baskılar ve (ii) devlet-güdümlü paramiliter yapıların uyguladığı baskılar. Karşı-hareketin devreye soktuğu baskı mekanizmasının iki biçimi devrimci aktörün şiddet pratiklerinde iki fark-

lı şiddet biçiminde tezahür etmiştir: (i) Paramiliter yapılara karşı *savunma pratiği olarak şiddet* ve (ii) devlete karşı girişilen *saldırı pratiği olarak şiddet*.

Bu noktada Sommier'in yapmış olduğu bir uyarıyı aktarmak gerekir. Sommier, sağcı kitlelerin devlet tarafından "paramiliter güçler" olarak, devletin baskı aygıtlarıyla aktif işbirliği içerisinde örgütlenmelerini "karşı-hareket" kavramıyla tanımlamaktadır. Ancak, etki-tepki diyalektiği içerisinde, ilk hareketin ve karşı hareketin başlangıç noktası tartışmasının metafizikleşme tehlikesine karşı da uyarır. Çünkü ilk sorumluluğu karşı tarafa atfetmek, çoğu kez kendini sürekli "kurban"laştırmak anlamına gelir ve bu meşrulaştırma stratejisinden başka bir şeye yaramaz. "Onlar başlattı" yavansöyleminin 'haklılaştırıcı' naif bakış açısından sıyrılıp, kolektif hareketlerin sosyalleşme dinamiklerini anlamak ve açıklamak maksadıyla, soğukkanlı bir analize ve bilimsel bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü herhangi bir "suçlu" özneleştirmesinin politik olmayan hukukî dilinin son derece politik olaylar dizisini açıklamak bakımından faydasızlığı aşikârdır. Ama yine de, karşı hareket kavramsallaştırmasının öğrenci hareketlerinin radikalleşme süreçlerine ışık tutacağı da muhakkaktır. Çünkü,

> ...bir yanıyla, hareketlenme döngülerini genellikle besleyen başlangıç hareketi ile karşı-hareket arasındaki sürekli etkileşimleri incelemeye davet eder. Bir karşı-hareketin ortaya çıkışı, başlangıçtaki hareket üzerinde zıt etkiler yaratır; şok ve tehdit algısı altında onu uyandırmaya ya da toparlamaya katkıda bulunabilir; keza, örnek durumunda olduğu gibi, hareketin radikalleşmesinde etkili olur. Bu durumu takip eden 'ikili dinamik', iki grubun hem değerleri, hedefleri hem de taktikleri ve eylem biçimleri üzerinde etkide bulunur. Toplumsal hareketlerin politik fırsatlar kadar tehdit duygusu da yarattığını hatırlatan bu perspektif, diğer yandan, hareketlilik süreçlerinde duyguların (korku, öfke) temel yerini kabul etmeye de mecbur kılar (Sommier, 2012: 60).

İncelenen toplumsal-siyasal hareketler (hele ki bu hareketler şiddeti içeriyorlarsa) karşılıklı etkilerinin yoğunluğu nedeniyle, hiçbir biçimde tek başlarına alınıp analiz edilemez. Herhangi bir grubu tek başına kendi içinde değil de ilişkiler örüntüsü içerisinde karşılıklı siyasal mücadele karakteri gösteren "güç mücadelesi" dinamikleri kapsamında analiz etmek gerekir. Ancak çok yönlü bir ilişkisellik düzleminde, gerek toplumsal hareketlerin kendi iç rekabetleri ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri, gerekse de bir bütün olarak karşıt-düşman unsurlarla girdikleri egemenlik mücadeleleri, toplumsal hareketlerin dinamik yapılarını açıklamada önemli olacaktır ve ittifaklar, rakipler, strateji ve taktikler bu sayede açıklanabilecektir. Burada ilk belirleyenin yanında diğer iki belirleyen ön-plana çıkar; sol içi rekabet ve ide-

olojik mücadele. Karşı hareketin baskıları sol içi rekabet düzlemini de harekete geçirir. Devletin uyguladığı baskılar, solcu gençlik hareketi içerisinde, "devrimci özne"nin karakteri sorununa yol açmış ve açılan tartışmalar solun kendi içinde rakip unsurlar arasında yarışmacı bir tavrın açığa çıkmasına neden olmuştur. Agonistik tavrın antagonistik biçimler alacağı da muhakkak doğrudur. Politik mücadelenin eylem biçiminin ne olacağı problemi üzerinden gündeme gelen "silâhlı mücadele" biçimleri solun strateji tartışmalarında 'ayrım çizgileri'ni oluşturacaktır.

Bunun yanında ideolojik düzey, devrimci şiddetin kolektif aktörünün siyasal amaçlarının rasyonel öğesi olarak açığa çıkmaktadır. Siyasal çatışmalar içinden peyda olan şiddet pratiklerinin analizinde sözkonusu "bilişsel düzey" oldukça önem arz eder. Zira toplumsal şiddetin politik şiddete dönüşmesini kolaylaştıran iki önemli unsur bulunmaktadır: "Bir yandan, şiddeti kural olarak haklı bulan, yani şiddete başvurmayı meşrulaştıran bir ideolojinin ya da etiğin bulunması (...) Diğer yandan, şiddeti araç olarak haklı bulan ortamın oluşmasının (şiddetin tarihsel etkinliği, grubun marjinalleşme duygusunun) yani –önceki deneyimlere dayanarak– şiddetin pratik etkinliğine duyulan inanç" (Sommier, 2012: 17). Türkiye'de devrimci şiddet eylemlerinin analizinde pratik düzlem olarak koyduğumuz "tarihsel inşâ" bölümünde, şiddetin teorik düzeyde haklılaşmasını mümkün kılacak olaylar dizisine (şiddetin pratik kaçınılmazlığı); "teorik inşâ" bölümünde ise şiddeti meşrulaştıran politik rasyonaliteye (şiddetin teorik kaçınılmazlığı) odaklanılacaktır. Ancak "aktörün rasyonelliği" argümanına dönük eleştirilerimizi de dile getireceğiz. Çünkü, politik aktörlerin eylemlerini rasyonel seçim teorisinde görüldüğü gibi yalnızca rasyonel içerikle açıklayan yaklaşımlar ciddi sorunlara yol açmaktadır: "Harekete geçmenin toplumsal ve kültürel çerçeveleri göz ardı edilmesi ile karşılıklı eylemler, aktörlerin oyuna tamamen hâkim olduğu stratejik darbelere indirgenir. Analizin gizli ekonomizmi, duygu ve inançtan tamamen yoksun etten kemikten sıyrılmış bir şiddet imgesine gönderme yapar" (Sommier, 2012: 18). Bu argümana karşı, şiddet ile çatışma arasında bir fark gözeterek şu öne sürülmelidir: "Şiddete başvurmak kesinlikle ne anlamsız, ne de sistematiktir" (Sommier, 2012: 19).

Radikalleşme sürecinin diğer önemli bir dinamiği dünyanın devrimci konjonktürüdür: "Uluslararası bağlam, savaşçı bir imgelemi beslemiştir" (Sommier, 2012: 31). Uluslararası bağlamda, halkların emperyalizme karşı giriştikleri farklı biçimlerdeki silâhlı mücadeleler, elde edilen başarılar dünya düzleminde bir devrimci savaşın içinde olunduğu düşüncesini beslemiştir. Soğuk savaş atmosferinde kapitalist bloğa karşı olarak konumlanan sosyalist blok, sosyalist-devrimci mücadeleyi, sömürge halklarının ulusal kurtuluş mücadelelerinin de etkisiyle, bir iç savaş biçimi olmaktan çıkarmış ve ta-

mamen, tarafların uluslararası düzlemde konumlanmalarına, düşmanlaşmalarına neden olduğu "dünya savaşı" düzlemine çekmiştir. Dost ve düşmanlığın kurulduğu düzlem, dünya düzlemidir. Türkiye'de bu duruma yakından tanıklık edilmektedir: Mehmet Ali Aybar'ın, ABD'li bir askerî savaş suçlusu olarak yargılayan uluslararası mahkemenin üyesi olması, ABD büyükelçilerinin kaçırılması vb. Cezayir bağımsızlık savaşı, Vietnam direnişi, Küba devriminin yaşattığı başarı dalgası, daha öncesinde Çin, Sovyet devrimleri, içinde bulunulan yüzyılın "devrimler yüzyılı" olarak alımlanması için yeterli neden olsa gerektir. Che Guevara'nın "iki, üç, daha fazla Vietnam" sloganının sembolik ifadesi, genel dünya atmosferini, uluslararası bağlamı yansıtmaktadır. Bu, yerellik ile evrenselliğin iç içe geçtiği bir momente işaret etmektedir. Mao'nun 1965 yılında başlattığı ve esasen partinin "yaşlı" bürokratik yapılanmasına karşı, "Çin Milli Demokratik Devrimi"ni gençliği temel alarak "kültür devrimi" perspektifiyle "sosyalist devrim"e dönüştürme hamlesinin de gençliğin önemli bir politik varlık olarak ön plana çıkmasına yol açtığı görülmektedir.

İlgili devrimci şiddet momentinin siyasallığına ilişkin teorik ön-belirlemeler

Açıklamaya çalıştığımız fenomenin "siyasal" karakteri, "siyasal olana" dair bir tartışma ve açıklama gerektirmektedir. "Siyasal" kavramıyla birlikte türev-kavramlar olarak "siyasallaşma" ve "siyasal mücadele", radikalleşme süreçlerini açıklamak bakımından önem kazanacaktır. Genel bir siyasal kavrayışından ziyade, ele aldığımız radikal şiddet pratiklerinin siyasal içerimlerini açıklamak bakımından Carl Schmitt'in "siyasal" kavramının açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Schmitt açısından siyasal kavramının tanımı ancak özgül siyasal kategorilerin saptanmasıyla mümkündür. Schmitt'e göre "siyasal eylem ve saikleri açıklamada kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır" (Schmitt, 2006: 47). Bunun yanında Schmitt için siyasalın belli bir somut içeriği de bulunmamaktadır. "Siyasal olan"ı dost-düşman gibi Kantçı anlamda saf formlar temelinde düşünmeyi öneren Schmittyen "siyasal" kavramının kendine ait belli bir nesnesinin olmaması şu anlama gelmektedir: Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından –dinsel, ekonomik, ahlakî ya da diğer karşıtlıklardan– alabilir: "Herhangi bir dinsel, ahlakî, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür" (Schmitt, 2006: 57-58). Ancak Schmitt'in düşüncesinin geneline bakıldığında görülecektir ki onun düşüncesinde "devlet" siyasalın formlarını elinde tutan yegâne politik rasyonalitedir. Tıpkı Clausewitz gibi Schmitt de dev-

letlerarası “dış savaş” üzerine yoğunlaştığı için dost-düşman ayrımının en net ve en yoğun biçimde yapılabildiği siyasal birlik “devlet”tir ve “devlet” dost ve düşmana “karar verendir”. Bizim örneğimizde ise mesele “iç savaş” olgusu üzerinden temellendiği için, devlete karşı girişilen iç savaş koşullarında “parti”, dost-düşman ayrımının yapılabildiği bir siyasal birlik olarak karşımıza çıkmaktadır.[2] Parti, kitleselleşmiş bir siyasal iradeyi temsil eder. Siyasal mücadele içinde ölümle burun buruna gelen insanlar düşman karşısında bütüncül bir türdeşleşmeye giderler ve bu türdeşlik yeni bir özne inşâ eder. Bu açıdan “insanlar, ne olduklarını, kim olduklarını, ne olmak durumunda olduklarını, ne olmak istediklerini, ne olamayacaklarını, ne olabileceklerini, ‘siyasal’ aracılığıyla karara bağlarlar” (Çelebi, 2006: 14).

Metin boyunca kullanacağımız “siyasallaşma” ifadesinde, dağınık biçimde var olan isyankâr öğrencileri belli bir politik forma dönüştüren özgül bir içerik vardır ve bu özgül içerik dost-düşman ayrımıdır. Üniversite gençliğinin isyana kalkışmasının kökeninde sosyolojik olarak kültürel, dinsel, etnik farklılıklar, ekonomik eşitsizlikler olabilir ve öğrenci gençliği farklı bir kültürel statü veyahut daha eşitlikçi bir üniversite, siyasal katılım talep edebilir. Ancak bu taleplerin kendisi bizatihi politik bir karşıtlık oluşturmaz. “Karşıtlık” ile “düşman” kavramları arasındaki fark “yoğunluk” farkıdır; siyasallaşma süreci, “yoğunlaşma” sürecidir.[3] Yoğunlaşmanın en temel biçimi *örgütlenmektir*.[4] Schmitt’in “siyasalın kendine özgü bir alanı yoktur” öner-

2 Bu “dış savaş”tan “iç savaş”a geçişin Clausewitz’teki karşılığı için: “Clausewitz, savaş politikanın başka araçlarla (şiddetle ve kanla) devamıdır derken, özellikle Devletin ulusal politikasını düşünmüş, ve Prusya militarizmi de meselenin sadece bu cephesini görmek istemiştir. Oysa, politika (...) sadece ‘gerçek’ biçimi altında düşünülmemelidir; aynı zamanda ‘mutlak’ biçimi altında, bizatihî çıkarlar çatışmasının alanı olarak düşünülmelidir. Böylece, Clausewitz’in eserinin birçok yerlerinde belirttiği isteğine uyarak politikanın saf kavramını gözden uzak tutmadığımız takdirde, ‘Devlet politikası’, yani son tahlilde burjuva politikasının (savaş kavramı için olduğu gibi) gerçek politikanın çeşitli görünümlerinden sadece birisi olduğunu anlarız. Yeni biçimlerin ortaya çıkması gerekir, ve nitekim 19. yüzyıl boyunca bunlar ortaya çıkmıştır: Politikanın özü milletler alanından sınıflar alanına, milletler arasında çatışmalardan sınıflar arasında çatışmalar alanına kaymış, ve bunun bir sonucu olarak da ulusal savaş teorisine ek olarak bir iç savaş teorisi oluşmuştur” (Naville, 1975: 24).

3 Alain Badiou’nün siyasal bir hakikatin kurulma sürecinde “yoğunlaşma” ve “türdeşleşme” kavramlarına merkezî bir rol vermesi bu bakımdan Schmitt’le bir paralellik arz etmektedir. Badiou için kitlesel bir halk ayaklanması esnasında açığa çıkan “yoğunlaşma”, “siyasal yoğunlaşma” olmanın ötesine geçer. Şöyle der Badiou: “Bu yoğunlaşma geneldir, çünkü ifadelerin, taraf tutmaların, eylem biçimlerinin bir yoğunlaşması ve radikalleşmesi olduğu gibi yoğun bir zamanın yaratılmasıdır; insanlar sabahtan akşama aralıksız çalışıp didinir, gece yoktur artık, zamansal örgütlenme alt üst olmuştur, herkesin canı çıktığı halde artık yorgunluk hissedilemez” (Badiou, 2011: 145-46). Türkiye sol hareketin tarihinde 1980 sonrası müstehzi bir içerime sahip olacak “profesyonel devrimci” kavramının gerçek mahiyeti bunu ifade etmektedir; yani, yeni bir Hakikate sadakat gösteren insanları. Yoğunlaşma ve büzüşme olmadan yeni bir politik öznenin doğumundan söz edilemez.

4 “Ayaklanmalarla birlikte yeni bir hakikatin işleyişi/çalışması başlar, buna politikada örgütlenme denir. Bir örgütlenme bir fikrin ya da bir olayın kesişiminde yer alır. Bu kesişim yine de, an-

mesiyle kastettiği nokta budur ve siyaset, kendi dışında açığa çıkan sözgelimi iktisadî, dinsel, etnik, kültürel vb. karşıtlık zeminlerini "kendine özgü kategoriler"e dökerek "politikleştirir". Bizim örneğimizde belli bir politik fikre sahip siyasallaşmış devrimci militanların üniversite içindeki sorunlardan köylülerin isyanlarına, oradan da işçilerin grev ve eylemlerine "provokatörler" olarak katılmalarının (Leninist terminolojideki karşılığı "dışardan bilinç") anlamı, belli bir alanın gerilimlerini politikanın saf kategorilerine transforme edebilmektir. Başka bir ifadeyle "partizan", "militan" bu zeminlerde, kendine özgü kategorilerle (örneğin işçilerin iktisadî bir rasyonaliteyle "ücretlerin yükseltilmesi" talebi, buna uygun olarak da "grev"e gitmeleri) meydana gelen karşıtlığı, politik karşıtlığa (dost ve düşmana) dönüştüren bir tiptir. Partizan, farklı temellerden gelişen karşıtlıkları politikleştirip 'dost' ve 'düşman' öznelliklerine dökme ve düşmanın ve dostun kim olduğunu "gösterme" kabiliyetine sahip olan kişidir. İkinci olarak "siyasallaşma" ifadesi, belirli bir politik amaç doğrultusunda, belirli ayrım ve tanımlamalardan hareketle bilinçli bir homojenlik statüsüne bürünen *kolektivitenin* oluşum sürecine ışık tutacak bir nosyondur. Öğrenci hareketliliğinin siyasallaşmasından kasıt, kendiliğinden gelişen bir muhalefet biçiminin giderek kendi içinde homojenlik kazanacak belli gruplar hâlinde "partileşme"ye dönüştüğü süreci betimlemek ve ifadelendirmektir. Burada açığa çıkan durum "kitle tabanı" ile "parti kadrosu" arasındaki ayrımdır. Antropolojik olarak verili olan, başlangıç sürecinde ağırlıklı olarak "öğrenci" ve sonraki aşamalarda ise "işçi-köylü" kitleler, siyasallaşma süreci içerisinde siyasal bir statüye evrilerek "parti kadrosu" hâlinde, siyasallaşmış kitlesel bir irade biçimine bürünmüşlerdir.

Siyasal kavramının yanında diğer önemli kavramımız "mücadele" kavramıdır. Mücadele kavramının içeriklendirilmesinin ardından metnin içinde kullandığımız "siyasal mücadele", "silâhlı mücadele" kavramları vuzuha kavuşabilecektir. "Mücadele kavramı rekabet, 'saf düşünsel' tartışma, insanların bir biçimde hep sürdüregeldiği simgesel 'mücadele' anlamına gelmez; çünkü tüm insanların yaşamı bir 'mücadele' ve her insan 'mücadelecidir'. Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkta bulur" (Schmitt: 2006: 53). Düşman kavramı pratik bir mücadele olasılığını ima eder. "Siyasal mücadele", "silâhlı mücadele" kavramlarındaki "mücadele" nosyonu siyasal kavramının özgül içeriği olan dost-düşman kategorizasyonuna tabîdir; mücadelenin özgül içeri-

cak süreç olarak vardır ve bu sürecin öznesi politik militandır" (Badiou, 2011: 107). Militanları soyut olarak eşitleyen Fikrin altında örgütlenmenin bedeni açığa çıkar: Politik örgütler. "Politik örgütler bir yandan bu kaydın mücadeleci ussallığına sıkı sıkı tutunarak, bir olayın pratik sonuçlarını, bir ayaklanmanın pratik dersleri ile bir Fikrin aydınlıklarının bitiştirildiği bir ilkenin sonuçları olarak bir dünyaya kaydederler" (Badiou, 2011: 143).

ği, ölüm-kalım savaşına işaret eden bir şey olması, soyut bir kavramdan ziyade somut bir olasılığa gönderme yapar. Schmitt'in siyasal kavrayışının arızaları aşikâr olmakla birlikte, fiilî savaş durumu koşulları içinde siyasalın aldığı özgün konumu tespit etmek bakımından "dost-düşman" diyalektiğinde kurulan "siyasal" kavramı açıklayıcıdır. Çünkü ölüme giden militanın kafasında hiçbir biçimde yarışmacı-agonistik, müzakereci bir siyasal tasavvur olduğu iddia edilemez. Ancak dost-düşman yoğunlaşması içindeki bir militan, antogonistik bir yaklaşımla ölme ve öldürmeye dayalı "yüksek riskli bağlanma"ya sahip olabilir.

Siyasal yoğunlaşmanın dağınık karakter göstermesi farklı dost ve düşman tipolojilerine neden olmaktadır. Schmittyen siyasal kavramı ittifaklar ve karşıtlıklara dayalı süreçleri açıklamak bakımından da işlevseldir; çünkü "dost-düşman ayrımının işlevi, bir bağın, bir ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir" (Schmitt, 2006: 47). Devrimci öznenin gerek devlet güçleriyle girdiği fiilî savaş sürecinin sonunda, gerekse de sol politik öznelerin kendi iç ayrışmalarını, ayrışmalara bağlı olarak da nihayetinde "kopma"larını betimlemek bakımından, dostlaşma ve düşmanlaşma süreçlerini tarihsel inşâ kısmında detaylı olarak açıklayacağız. Bu bakımdan siyasallaşma süreci aynı anlama gelmek üzere iki biçime sahiptir: Ayrışma ve kopuşlara dayanan *düşmanlaşma süreci* ve birleşme ve ittifaklara dayalı *dostlaşma süreci*. Siyasallaşma süreci, dost ve düşman üretimi sürecidir aynı zamanda: "Siyasal karşıtlık en yoğun ve en uç karşıtlıktır; en uç noktadaki dost-düşman karşıtlığına yaklaşan her somut karşıtlık da o oranda siyasallaşır. En uç siyasal araç olarak savaş, her türden siyasî tasavvurun temelinde yatan dost-düşman ayrımı olasılığını açığa vurur" (Schmitt, 2006: 50-55). "Radikalleşme" biçiminde açığa çıkan yoğunluk derecesi, kendinden önceki varlık biçimlerini aşarak yeni, "belirivermiş" [*emergent*] birimlerin oluşumunu koşutlamıştır; "gençlik" gibi niceliksel bir yığın görünümünden niteliksel bir aşamaya ("Parti"li) geçilmiş ve buna uygun yeni aidiyetler yaratılmıştır. Devletin ve toplumun verdiği (öğrenci, ailenin ferdi olma) ya da kendilerini içinde buldukları (TİP ve YÖN geleneklerinin verdiği) eski kimlikler terk edilerek yeni bir öznelliğe sahip yeni *adlar* üretilmiştir. İkincisi, dağınıklık ve farklılık vasıflarına sahip "platform", "dernek", "kitle örgütleri", "dergi çevresi" biçimlerinden hızla uzaklaşarak sayının giderek azaldığı, belli bir homojenliği zorunlu kılan bir büzüşme sözkonusu olmuştur. Her iki süreci de, hem teorik (ideolojik netleşme) hem de pratik (parti örgütlenmesi) yoğunlaşma olarak değerlendirmek gerekir. Homojenleşme/saflaşma ve seyrelme süreci, "yoldaş"tan başlamak üzere, "işbirlikçi", "hizipçi" gibi pratik savaş içinde açığa çıkan ara tiplere neden olur (bu ara tipler ideolojik de olabilir: "Revizyonist", "reformist"). Bu ara konumun fiilî savaş durumunda

"ihbarcı" gibi yeni düşman tipine neden olacağı da belirtilmelidir; buradan daha sonra gitgide yoğunlaşarak "faşist" tipine (ki faşist de kendi içinde "sivil" ve "resmî" olarak ayrılır) ve en yoğun hâlinde ise "devlet", "burjuvazi", "ağa", "emperyalizm" gibi mutlak düşmana varılır. Burada, kısmi olandan mutlak olana, pratik olandan ideolojik olana doğru bir *rasyonalite* sözkonusudur. Bu düşmanlığın yoğunlaşma ve seyrelme biçimleri ve bunlara denk düşen tipolojilerin benzer biçimde "dost" için de geçerli olduğu söylenmelidir: "Yoldaş", "kardeşler", "sempatizan", "partizan".

Tarihsel inşâ süreci: Gençlik örgütlerinden kolektif aktör olarak 'parti'ye

> Bu kıyı bölgelerdeki proleter sınıf mücadeleleri (...) günümüz dünya kapitalist sistemindeki merkez ülkelerin yayılmacı ve sömürgeci politikalarına ayrılmaz bir biçimde bağlı olmasından dolayı reformizmle bağ kurmaya çalışamazlar. Dolayısıyla bu hareketler, aradıklarını, son derece anti-emperyalist bir Marksist ideoloji formu olan Leninist Bolşevizm ve Komünizm'de bulacaklardır. Bu ideoloji, onların anti-emperyalist sınıf mücadeleleri için bir geçiş ideolojisi olarak iş görebilir durumdadır. Böylesi bir süreç, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu topraklarının dışında yaşayan barbarlar arasındaki yayılma süreci ile benzerlikler arz etmektedir.
>
> (Korsch, 2011: 354;
> bu pasajın yer aldığı metin 1931'de yazıldı)

Kolektif aktörün tarihsel süreçte inşâsının tarihsel analizi açısından temel olarak gösterilmesi gereken şey, toplumsal hareketliliğin dinamikleri ve politik öznelliğin kurulma sürecidir. Ancak bu yönlü bir analiz Fikir Kulüpleri Federasyonu'ndan Dev-Genç'e oradan da 1970-71 kopuş sürecine nasıl gelindiğini ortaya koyacaktır. Bu bakımdan, analizin zorunlu unsuru olarak toplumsal hareketin ve siyasallaşma sürecinin kesişiminde duran Fikir Kulüpleri Federasyonu olgusuna yakından bakmak gerekmektedir. Öte yandan, Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun ortaya çıkış sürecinde belirleyici olan olguların etkinlik dereceleri farklı olduğu için, biz, kaçınılmaz bir stratejik sınır çizmeye giderek "yapısal analizi" ve "yapısal etmenleri" açıktan tartışmaktan ziyade, gerekli görüldüğü yerde açıktan verme, yoksa zımnî olarak işleme yolunu seçtik. Toplumsal hareketi mümkün kılan özellikleri itibariyle yapısal faktörler kolektif aktörün inşâ süreci anlatılırken açıktan ya da ör-

tülü biçimde analize dâhil edilecektir. Verili yapının köklü dönüşümünü hedefleyen kolektif aktörün toplumsal hareketinin yüksek self-refleksiyona sahip olması nedeniyle "olaylar"ın empirik düzeyinde kalınarak analiz devam edecektir. Açıklamaya çabaladığımız fenomenin bizzat kendisinin "toplumsal yapı" tartışması yapan bir karakter taşıması, bizim stratejik hamlemizin meşru zeminini kurmaktadır. Öte yandan, 1-2 yıl gibi oldukça kısa çevrimlere odaklanan bir çalışmada kullanılacak yapısal analizler, açıklayıcı olmaktan çok, oldukça kısa zaman dilimlerinde meydana gelen değişimlere kör kalınmasına neden olacaktır.

Teorik ve örgütsel inşâ sürecinde FKF olgusunu ortaya çıkaran tarihsel dinamikler nesnel ve öznel nedenler olmak üzere iki kategori altında ele alınıp değerlendirilebilir. Birbiriyle ilişkili olarak varlık kazanan nesnel nedenler sırasıyla (i) Marshall Yardımları ile sermaye birikim sürecinde sanayileşme politikası, (ii) köyden kente göçün artması, yani "kentleşme" ve son olarak (iii) işçi ve öğrenci sayısının geometrik artışıdır. Öznel nedenler ise şunlardır: (a) 27 Mayıs sürecinde açığa çıkan siyasal ve yasal düzlem, (b) 10 yıllık Demokrat Parti iktidarı döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nin harekete geçirdiği toplumsal dinamikler, (c) Sendikal mücadelenin güçlenmesiyle işçilerin kendiliğinden Türkiye İşçi Partisi'ni kurmaları, (d) 20 Aralık 1961 tarihinde *Yön* dergisinin yayına başlaması, (e) Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde 1960 öncesi kurulmuş olan Siyasal Bilgiler Fikir Kulübü deneyimi ve oradan temellenen Fikir Kulüpleri fikri, (f) 27 Mayıs öncesinde var olan yayın yasaklarının kalkması, çeviri pratiğinin canlanması ve son olarak da (g) *Dönüşüm* dergisi olayı.

Fikir Kulüplerinin ilk biçimi Siyasal Bilgiler Fikir Kulübü'dür. 1960 öncesinde yukarıda andığımız faktörlere bağlı olarak SBF'de dile gelen gençlik hareketinin temel karakteri CHP'nin etkisi altında olmasıdır. Fikir Kulübü olmanın ötesinde pek varlık gösteremeyen SBF'nin ve sol tandanslı gençlik hareketinin "eylem repertuvarı" açısından en önemli deneyimi kuşkusuz 27 Mayıs'tan bir ay önce meydana gelen 29 Nisan olayıdır. SBF Fikir Kulübü'nün öncülük ettiği bu olay, gençlik örgütlenmesi sürecinde çok önemli bir rol oynayacak, uzun yıllar öğrenci hareketi tarafından anılarak gençliğin siyasal muhayyilesine katkıda bulunacaktır.[5] Bu olay "29 Nisan Direnişi"

5 29 Nisan'da, Ankara Üniversitesi'nin Cebeci kampüsünde vuku bulan olay, Hukuk Fakültesi öğrencilerinin İstanbul'da öldürülen bir öğrenci için bir araya gelerek saygı duruşunda bulunmaları esnasında patlak verir. Sürecin örgütlenmesinde CHP'nin de önemli bir etmen olarak öne çıktığı bu anmada öğrenciler dönemin Demokrat Parti hükümetini doğrudan hedef almışlardır. Anmanın ardından yoğunlaşan Demokrat Parti aleyhine sloganlar üniversite yönetiminin okula polisi çağırmasıyla tırmanmıştır. Okula giren polisin karşı-baskısı öğrencileri daha bir radikal eşiğe zorlamış, öğrencilerin direnmeleri de polisin şiddetini tırmandırmıştır. Olayı kontrol altına alamayan polis, öğrencilerin üzerine atlı kuvvetlerle saldırıya geçmiş ve böylece mikro düzeyde oldukça kaotik bir hal yaratılmıştır. Olay o kadar büyüktür ki İçişleri Baka-

olarak kayda geçmiş ve uzun yıllar öğrenci gençliğin politikleşme sürecinde hem teorik hem de hareket stratejisi olarak kurucu motif hâline gelmiştir. Kuşkusuz olayların CHP gençlik tabanı ile yakından ilişkisi vardır. Sonraki dönemin sol tandanslı gençlik hareketinin tarihsel serüveni açısından buradan çıkartılacak iki önemli sonuç bulunmaktadır: (i) Gençlik hareketi ilk etapta CHP'nin etkisi altında gelişecektir. Daha sonra ise sırasıyla TİP ve YÖN-MDD etkisinden geçerek kendi öz-örgütlenmelerini inşâ edecekleri bir öykü onları beklemektedir ve (ii) daha önemlisi bu olay, 27 Mayıs Askerî Darbesi'ne giden süreçte önemli bir politik vaka olması nedeniyle, 1969-70 yıllarındaki belli politik odaklar (Kemalist Sol) için "örnek" oluşturacaktır.

27 Mayıs Askerî Darbesi sonrasında SBF'nin sokakta gerçekleştirdiği ilk eylem 17 Nisan 1963 Köy Enstitüleri için yapılan yürüyüştür. Bu yürüyüşü, 17 Mart 1965 tarihinde Zonguldak Kozlu bölgesinin maden işçilerinin greve gitmelerini protesto etmek için gerçekleştirilen sessiz yürüyüş izlemiştir. 22 Nisan 1965 tarihinde ilk sayısı çıkmaya başlayan *Dönüşüm* dergisinin Kızılay'da satışı sırasında çıkan olaylarda, belki de ilk defa *karşı-hareket* sahne alarak polisle ittifak içerisinde, satış yapan gençlere müdahale etmiş ve bu olay büyük yankı uyandırmıştır. Olaylarda 10 SBF'li gözaltına alınmıştır. *Dönüşüm* olayının sonuçları (i) sağcı örgütlerle sokakta ilk karşılaşma, buna bağlı olarak anti-faşizm sloganının yeşermeye başlaması ve (ii) sosyalist gençlik hareketinin birliği fikri olarak Federasyon örgütlenmesidir.

Burada önemle belirtilmesi gereken olgu, *toplumsal hareketin siyasal harekete önceliği*dir. Toplumsalın siyasala önceliğine dayalı bir yapının varlığı nedeniyle toplumsal hareketin dinamik yapısı ile siyasal örgütlerinin bürokratik karakterleri arasında açığa çıkacak olan gerilimler pek çok siyasal birimi etkisizleştirecektir. 1960 sonrasında sendikal örgütlerde dile gelen işçi sınıfının toplumsal hareketliliği kendi bağrından sosyalist tezlere sahip Türkiye İşçi Partisi'ni çıkarmıştır. Öğrenci hareketi ve örgütlenmesi, tıpkı TİP gibi, kitle hareketinin bağrından doğmuştur. Fikir Kulüpleri altında örgütlenen sosyalist öğrenciler, TİP bünyesinde sendikal mücadeleyi, diğer sendikal hareketlerle birlikle hareket etmeyi, örgütlenme ve kitle ilişkilerini, bunun yanında eylem hazırlığı, pankart hazırlama gibi pek çok şeyi deneyimleyerek öğrenmişlerdir. FKF'nin TİP'in gençlik örgütlenmesi gibi kurumsallaşması, öğrenci hareketliliğinin kitleler ile parti çatısı altında organik bir birlikteliğe sahip olmasına neden olmuştur.

Her *karşı-baskı* toplumsal hareketin alacağı biçimi doğrudan etkileme potansiyeli taşır. *Dönüşüm* dergisi olayı sonrasında "toparlanma ihtiyacı" açığa çıkmış ve 17 Aralık 1965'te Fikir Kulüpleri Federasyonu kurulmuştur. Fi-

nı, Vali, Sıkıyönetim Komutanı, Emniyet Müdürü herkes olay yerindedir. Olayın bilançosu ise şöyledir: Onlarca yaralı öğrenci ve cezaevine gönderilen 58 Siyasal öğrencisi.

kir Kulüpleri kurumsal bir nitelik kazanarak "öğrenci gençliğin sosyalist örgütü" biçimine bürünmüştür. Başından itibaren TİP'le kurduğu organik ilişkiler sonucu FKF, toplumsal hareket ile üniversite gençliğinin birbirine eklemlenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Toplumsal hareketi siyasal harekete bağlayan bu yapı, sonraki dönemin devrimci önderlerinin yetişmesinde kurucu bir faktör olarak rol oynayacaktır. ABD Dışişleri Bakanı'nın gelişini protesto etmenin yanında (19 Nisan 1966), Çorum işçileriyle birlikte İstanbul'a yürümek (27 Haziran 1966) gibi eylemlerden oluşan eylem spektrumu göstermektedir ki FKF'li sosyalist gençlik, başından itibaren üniversite gençliğinin özgün sorunlarının yanı sıra, kampüs dışının yakıcı sorunlarıyla yakından ilgilenmiştir. Ancak, örgütün bizatihi kendisi üniversite gençliğinin örgütüdür, zira FKF'nin üyelik koşulu, tüzükte yer aldığı üzere "üniversite öğrencisi olmak"tır. Sonraki dönemde gündeme gelen "mücadeleyi üniversite dışına taşıma talebi"nin, devrimci öğrencilerin işçi ve köylü kitlelerle naifçe ilk buluşmaları olarak değil, "örgütsel kopma" temelinde düşünülmesi gerekir. Çünkü üniversite dışına çıkacak olan öğrenciler değil, örgüttür. 1969-70 kopuş sürecinde gündeme gelecek "kampüs solculuğu" tartışmasını örgütsel temelde okumak gerekmektedir.

Gençliğin ilk muhasebesi: Birinci FKF Kurultayı

Gençlik hareketinin nabzının attığı FKF kurultayları, teorik ve tarihsel inşâ sürecini kendisinde cisimleştiren FKF'nin gelişim süreci içinde açığa çıkan teorik ayrışmaları, deneyimleri, olayları ve birikimleri izlemek bakımından son derece uygun bir zemindir. Olaylar ve deneyimler üzerine siyasal bir refleksiyon olan "Kurultay"lar ve dolayısıyla FKF örgütü, özne ve nesnelliğin ilişkisel zeminidir; bir yandan kolektivitenin kendisi bir yandan da politik bir rasyonalitedir, hem bir beden hem de zihindir. Bu bakımdan Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun hem teorik (zihin, 'kurultay') hem de tarihsel (beden, 'örgütler') inşâsı analizin temel güzergâhını teşkil etmektedir.

Federasyon kararından *iki yıl* sonra 22 Ocak 1967'de toplanan Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun ilk kurultayı, 1965-67 yıllarını kapsayan iki yılın muhasebesini yapmıştır. Bu ilk kurultayda sunulan çalışma raporunda en temel olarak "örgütlenme sorunları" üzerinde durulmuştur. Teorik tartışmalardan ziyade örgütsel sorunlar, örgütün üniversiteler içindeki etkinliğinin arttırılması meseleleri kongrenin merkezî meselelerini teşkil etmektedir. 28 sayfalık raporun ardından, hazırlanan FKF stratejisi oybirliği ile kabul edilmiştir. 1. Kurultay'ın merkeze çektiği örgütlenme meselesi zaman içinde FKF'nin TİP gölgesindeki kurucu kadrolarını derin bir açmaza sürükleyecektir. Örgütsel tabanın genişlemesi, üye profilinin çeşitlenmesine yol aç-

makta, yüksekokulların yanı sıra farklı fakültelerdeki öğrencilerin de kendi okullarında Fikir Kulübü örgütlenmesine gitmesi sonucu örgütün genişlemesi, muhalefetin ortaya çıkmasına ve eleştirilerin gelişmesine neden olmaktadır. Özellikle Yüksek Öğretmen Okulu delegeleri bir yandan yöneticileri pasiflikle suçlarken, diğer yandan da "FKF yönetiminin 'burjuva çocuklarından' meydana geldiği, 'halk çocuklarına' kapıların sıkıca kapalı olduğu iddiası[ndadır]" (Yıldırım, 2008: 91). Bu eleştiri, teorik bir kalkış noktasına sahip olmaktan ziyade, henüz sadece sezgisel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla 1. Kurultay sürecinde FKF içerisinde farklı teorik-siyasî çizgilerin varlığından söz etmek henüz mümkün değildir.

Öte yandan FKF içinde adeta sezgisel bir biçimde yeşermeye başlayan "eylem eksikliği" saptaması, kısa sürede politik bir eleştiri biçimine bürünerek "eylemsizlik", "pasifizm" hâlini alacaktır. 1. Kurultay, eylemsizliğin FKF'nin yumuşak karnı olduğunu tespit etmekle birlikte, bunu aşacak politik çizgiye ve deneyime henüz sahip değildir. Eleştiri *noktaları* henüz siyasal bir ayrım *çizgi*si oluşturacak mahiyette ve güçte değildir. Başka bir ifadeyle, FKF'nin ilk kurultayı ne tarihsel inşâ bakımından zorunlu toplumsal harekete (olaylar zinciri) ne de yeterli teorik teçhizata sahiptir. FKF açısından 1965-67 arası dönemin temel karakteristiği, gençliğin belli bir kesiminin 27 Mayıs etiketinden çıkarak ve CHP tabanından koparak TİP'in tabanına aktığı bir evre olmasıdır. Gençlik, sosyalist bir öznellik üretmeye başladığı bir damar oluşturmuştur. Teorik-politik düzlemde sosyalist, pratik-politik düzlemde ise "eylemden uzak", "parlamentarist" bir mücadele hattı gençlik içinde politik bir iddia olarak öne çıkmıştır.

Yukarıdaki öznel unsurlar arasında *Yön* dergisinin çıkmaya başlamasını saymıştık. 1960 sonrasında CHP'nin gençlik tabanı, bir yandan YÖN çevresinde temsil edilen MDD'ci hattan, diğer yandan ise TİP üzerinden olmak üzere iki zıt koldan "solculaşma" süreci içinde olmuştur. İki ayrı ideolojik konuma sahip TİP ve YÖN çevreleri arasındaki ilk mücadele FKF çatısı altında bu kurultay süreci içinde baş göstermiştir. Önceleri TİP çizgisinde olan FKF sonraları 1. Kurultay'dan başlamak üzere MDD çizgisinin etki alanına girecektir. Bu dönem, TİP ve FKF tabanında Mihri Belli'nin karizmatik otoritesinin etki göstermeye başlamış olduğu dönemdir. Sosyalist Devrim ve MDD politik hedefleri arasındaki ayrım aslolarak "emperyalizm" meselesinde düğümlenmiştir. Anti-emperyalizm sloganı ve politik stratejisi üzerinden bir radikalleşme yaşandığı iddia edilebilir ki bu, 1969'a dek gençliğin FKF eleştirisinin de ana zeminini oluşturmuştur: *Radikalliğin kriteri olarak anti-emperyalizm*. YÖN çizgisinin kalemleri/ideologları sürekli olarak TİP çizgisini emperyalizme karşı aktif tavır almamakla, pasiflikle suçlamışlar ve gençlik içerisinde ideolojik ayrımlar açmışlardır. Böylesi bir pasifliğin teorik-po-

litik temelleri, Sosyalist Devrim ve MDD çizgilerinin programlarının başat sorun olarak neyi gördükleriyle bağlantılanmaktadır. Yön Hareketi'nin mimarı Doğan Avcıoğlu'nun tezine göre "Türkiye için bugünkü temel ve hayati mesele sosyalizm değil, anti-emperyalist mücadeledir. Sosyalizm anti-emperyalist mücadelenin başarısına bağlı yarının meselesidir" (Yıldırım, 2008: 41). Buna karşın TİP de sosyalist devrim programını ısrarla savunmuş ve anti-kapitalist olmanın anti-emperyalist olmayı içerdiği savunusunu yapmıştır. "Ne var ki, sosyalist devrim sloganı anti-emperyalist mücadeleye kayıtsız kalmak için bir gerekçe olarak algılandığında, TİP'in günlük eylemlilik sürecinin dışına düşmesi de kaçınılmazlaşmıştır" (Yıldırım, 2008: 42). Toplumsal hareket bir yıl içinde TİP'i siyasal açıdan etkisizleştirerek varlığını tehdit eder hâle gelecektir.

İkinci Kurultay'a doğru

İlk kurultayın politik iradesinin önüne koyduğu görev, örgütün güçlendirilmesi olarak formüle edilmiştir. Bu çerçevede FKF'ye yeni Fikir Kulüpleri'nin kurulması için aktif katılım sağlanacaktır. Alınan genişleme kararına uygun olarak FKF "yoğun örgütlenme" sürecine girecektir. Tabanı genişletme stratejisi, FKF'nin toplumsal ve siyasal profilini çeşitlendirecek ve bu genişleme farklı muhalefet çizgilerinin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Demokrat Parti döneminde "seçmen tabanı" bulmak açısından halk kitleleriyle iç içe geçmek zorunda olan ama aynı zamanda halka güvenmeyen CHP'nin yaşadığı handikabı bu süreçte FKF yaşamıştır. Çünkü bir yandan kendini tabana yayılmak zorunda hissetmekte, öte yandan ise tabandan gelecek kitlelerin FKF ve TİP'i değiştireceği endişesiyle tabana karşı güvensizlik duymaktadır. Federasyona katılan yeni Fikir Kulüpleri, salt niceliksel bir birikme getirmekle kalmayacak, yeni fikirler de taşıyarak örgüt içinde niteliksel değişimlere itecek bir enerji de biriktireceklerdir. 2. Kurultay'a kadar FKF'ye üye olan Fikir Kulübü sayısı 11 iken bu sayı 2. Kurultay'da 26'ya ulaşacaktır. Bu maddi olgu, FKF içerisinde, ilk kurultayın sezgisel eleştirisini "alternatif" biçimine sokacaktır.

29 Nisan Hadisesi'nin sonraki dönem gençlik hareketi üzerinde etkili olacağından söz etmiştik. Bir yönüyle baskı aygıtlarıyla karşı karşıya gelerek radikal bir çatışmaya gitmeyi temsil eden 29 Nisan'ın ilk önemli anması 1967 yılında gerçekleştirilmiştir. 27 Mayıs sonrası oluşmuş siyasal atmosferi zorunlu olarak soluyan TİP-FKF çizgisi, aynı zamanda, ondan kopuşu da temsil eden en önemli siyasal damardır.[6] Dönemin FKF'sinin ikircikli karakte-

6 FKF, "Kemalist korporatif devlet yapısında resmi örgütleriyle yer alan gençliğin 'devletten kesin ve kitlesel olarak kopmasında' büyük rol oynamıştır" (Sarısözen, 1988: 2070).

ri, 29 Nisan anmasında yayınladığı "Yeni 28-29 Nisanlar değil, Yeni Türkiye" başlıklı bildiride apaçık hâle gelmektedir. Yayınlanan bildiride bir yandan 29 Nisan olayları sahiplenilmekte, diğer yandan ise "FKF Gençliği" ile "29 Nisan Gençliği" arasına politik ayrım çizgileri çekilmektedir: "60 gençliğinin özlemleri; çift meclis, ispat hakkı, basın özgürlüğü vb. gibi klasik burjuva özgürlüğünün belirtileri olan kurumlardı. 1967'nin *bilinçli gençliği* ise yurdun kurtuluş sorununu daha temelinden kavrayıp gerçek bağımsızlığa ve halkın sonsuz serpilip gelişme olanaklarına kavuşma dileğine vardı" (Yıldırım 2008: 121, italikler bize ait). FKF'nin 29 Nisan'a dönük eleştirisi temel olarak "29 Nisan Gençliği"nin CHP'nin güdümünde olmasına yöneliktir. TİP ve FKF çizgisi, 29 Nisan'ı anmanın arkasında yatan politik motivasyonun "27 Mayıs özlemi" olduğunun bilincinde olarak kendi siyasal çizgisini ayırma stratejisi yürütmüştür. TİP, 27 Mayıs'tan ve 27 Mayıs'ın temsil ettiği politik biçimlerden (orducu ve tepeden inmeci iktidar stratejilerinden) kopma iradesidir; halkın siyasal kanallarına ve sosyalizme vurgu yaparak aşağıdan gelişecek iktidar stratejilerini ön plana çıkarmış ve bu düzlemde bir kopuş temasını olanaklı kılmıştır. TİP'in temsil ettiği kopuş teması ileride ortaya koyacak olduğumuz "sentez" konumda önemli bir içerik olarak karşımıza çıkacaktır.

İkinci Kurultay: 23-24 Mart 1968

İkinci dönem çalışma raporu, 22 Ocak 1967-23 Mart 1968 arası tarihleri kapsamaktadır.[7] İlk kurultayın kuruluş tarihinden iki yıl sonra yapılmasına karşın, toplumsal hareketin hızlanan ritmine bağlı olarak 2. Kurultay bir yıl içerisinde toplanmıştır. Bir yıllık çalışma dönemini kapsayan "çalışma raporu" ilk olarak, dünya düzleminde vuku bulan olayları değerlendirerek başlamaktadır. Vietnam halkının emperyalizme karşı direnişi gittikçe güçlenmekte, *savaşan halkın yenilmezliği* düşüncesi su yüzüne çıkmaktadır ki bu tema sonraki 1970-71 kopuş sürecinde çok güçlü bir etkiye sahip olacaktır. Amerikan emperyalizminin bütün yayılım alanları ve ona karşı direnişler, Latin Amerika, Ortadoğu, Uzakdoğu yakından takip edilmektedir. Ulusal Kurtuluş Savaşlarına gösterilen dikkat gittikçe kuvvetlenmektedir. Emperyalizme karşı mücadelenin altını çizerek onu "baş düşman" statüsüne taşımak önemli bir değişim noktasını oluşturacaktır. Dünya düzleminin analizinin ardından iç olayların değerlendirilmesine geçilmiştir. Kurtuluş Savaşı'na atıfla başlayan iç değerlendirme, 27 Mayıs sonrası oluşan atmosferin etkisini yansıtmaktadır. Sendikal mücadeleye yaslanarak işçi sınıfının kendi-

7 Kurultay'da gitgide belirginleşecek ayrımlar ilk etapta Kongre Başkanı'nın seçiminde ortaya çıkmış, Osman Saffet Arolat'ın 90 oyuna karşılık diğer aday 40 oy almıştır.

liğinden ve parlamentarist biçimde sosyalizme evrilmesini öngören TİP çizgisi temel olarak "kapitalizme karşıtlığı" asli çelişki, "emperyalizme karşıtlığı" ise tali çelişki olarak değerlendirmektedir. Ancak bu temel teorik-politik bakışa rağmen TİP ve onun gençlik örgütü biçiminde örgütlenen FKF hem Türkiye hem de dünya konjonktürünün itmesiyle "emperyalizme karşıtlığı" merkeze çekmiştir. Elbette FKF'nin emperyalizm karşıtlığının altını çizmesi ve ulusal kurtuluşçu bir siyasal jargon kullanmasını, emperyalizme karşıtlık üzerinden YÖN çizgisiyle yakınlaşan tabanını tutma taktikleri olarak okumak gerekir. Ancak bu taktikler, kısa süre içinde genel politik amaçlarda bir çatlak oluşturacaktır; çünkü TİP'in politik aklı, tabandan yükselen aktivizm ve emperyalizm karşıtlığını teorik ve politik olarak karşılayamayacak ve gençlik, taleplerinin teorik-politik ifadesini ilkin YÖN çizgisinde bulacaktır. YÖN bu süreçte radikalizmi sembolize etmektedir. İlk raporun siyasal çizgisi, TİP'in parti programıyla paralel yürümekteyken, ikinci raporun siyasal çizgisi ikircikli bir pozisyonu yansıtmaktadır.

Kurultay'ı Sadun Aren ve Mehmet Ali Aybar da izlemiştir. 1. Kurultay'da sezgisel düzlemde var olan "ayrılık", "huzursuzluk" *noktalar*ının bu kongrede belirginleşerek alternatif bir politik *çizgi* oluşturmaya başladığını görmesi üzerine Aybar, "Türkiye'nin darboğazlara sürüklendiği şu sıralarda gençliğin tek vücut olması gerektiğini" belirtmiştir. Benzer biçimde Salih Er de darboğazlara vurgu yapmış ve gençlik örgütünün birlik ve beraberliğinin altını çizmiştir. "Darboğaz" ifadesiyle vurgulanan elbette, çeşitli biçimleriyle açığa çıkan karşı-hareketlerdir. FKF'nin örgütlenmesinin büyümesine paralel olarak baskılar, karşı-hareketler gündeme gelmeye başlamış ve hızla derinleşmektedir. Üniversite içinde öğrencilere siyaset yaptıkları gerekçesiyle çeşitli disiplin cezaları verilmesi, okuldan uzaklaştırma, çeşitli FK'leri kapatma, yayın organlarına açılan davalar, ayrıca devletin baskı aygıtlarının yanı sıra Milli Türk Talebe Birliği gibi başka karşı-hareketler, Çalışma Raporu'nda "Egemen Sınıfların Engelleme Çabaları" başlığı altında rapor edilmiştir.

Toplumsal alanda hareketin karşılaştığı yeni biçimlere ek olarak, Meclis'te TİP'li milletvekillerinin tartaklanması, FKF'nin gerçekleştirdiği diğer eylemler, Anayasa Mitingi ve bunun karşısında karşı-hareket olarak İkinci Uyanış Mitingi, polisle çatışmaların kuvvetlenmesi önemli olgusal faktörlerdir. Aynı süreçte sendikal mücadele alanında Türk-İş'e karşı DİSK'in kurulması, işçi sınıfının grev ve yürüyüşleri siyasal iklimin çok hızlı bir biçimde değişmesine neden olmuştur. Toplumsal hareketin aldığı bu yeni hal, giderek FKF'yi değişime itmektedir. FKF bir yandan örgütsel yapısının genişlemesini istemekte, diğer yandan ise gençliğin radikalizminden ürkmektedir. TİP'in siyasal çizgisi doğrultusunda hizalanması beklenen gençliğin mütemadiyen hizayı bozması, genişleme kararları alma sürecinde etkili olmaktadır. İstan-

bul'da FKF örgütlenmesine gitme konusunda yaşanan tereddüt bunu apaçık yansıtmaktadır. Merkez her ne kadar kendileri açısından "tehlikeli" gördükleri birimleri tasfiye etmenin yollarını arıyor olsa da, tabanın kuvvetli baskısı sonucu bunu başaramamaktadır. Nitekim 2. Kurultay'da Doğu Perinçek'in FKF Genel Başkanlığına seçilmesi, YÖN-MDD hattının zaferi olarak yorumlanabilir. Perinçek ve arkadaşları tarafından sunulan karar tasarısı şiddetli tartışmalara yol açtıysa da oy çokluğuyla kabul edilmiştir. Perinçek'in başkanlığa nasıl seçildiği konusu bir yana, 2. Kurultay'da enikonu açığa çıkan şey, tabanın yeni bir arayış içinde olması ve yoğun kitle hareketliliğini FKF-TİP iradesinin karşılayamamasıdır. Muhalif gruplar içinde de ayrımlar sözkonusu olmasına rağmen, TİP'in yönetim kuruluna karşı "eylem" hattında birleşilmiştir.

Doğu Perinçek'in genel başkan olmasının ardından FKF'nin siyasal eylem çizgisi önemli bir mutasyon yaşayacaktır. Yeni oluşan siyasal irade, yapılan toplantılarda Milli Demokratik Devrim tezlerini savunmaktadır. Baş düşman olarak emperyalizm ve yerli işbirlikçileri görülmekte, emperyalizme ve feodal yapılara karşı "geniş cephe" siyaseti gündeme taşınmaktadır. Bu stratejiye uygun olarak öne konan yeni görevlerin arasında DEV-GÜÇ gibi ittifaklara gitmek vardır. 1968 Mart sonunda Ankara'da sağcı grupların 2. Şahlanış Mitingi'ni düzenlemeleri üzerine, 27 Mayıs Milli Demokratik Devrim Derneği demokratik kitle örgütlerini ortak tavır almaya çağırır. Böylelikle geriliğe karşı güç birliği anlayışı çerçevesinde DEV-GÜÇ kurulmuş olur. DEV-GÜÇ bünyesinde 27 Mayıs Milli Demokratik Devrim Derneği, FKF, DİSK, TMTF, TÖDMF yer almaktadır. DEV-GÜÇ'e FKF'nin katılması bu kez de FKF tabanında karşı yönde geniş yankı uyandırmıştır. Bilhassa İstanbul Sekreterliği yoğun bir muhalefet yürütmüştür. Mesele Genel Yürütme Kurulu'nda oylanmış ve 22-22 gibi bir eşitlikle sonuçlanınca, FKF DEV-GÜÇ'te kalmıştır. Ancak bu uzun sürmeyecektir.

Yeni yönetimin çizgisi sonucu "gericilik" kavramı kültürel bir temele yeniden kaymış ve "faşist tip" tekrar *kültürel bir entite* temelinde kavranır olmuştur. "Gerici ve yobazlar"a ve hattâ "bilim düşmanları"na karşıtlık temelinde konumlanan bir siyasal öznellik sözkonusudur ki bunlar, bu stratejiyi kuran politik akılda (MDD formülasyonu) "feodal" unsurlar olarak yer bulacaktır (oysa TİP etkisi altındaki 1. Kurultay'da "feodal" atfı çok farklı bir yeredir). Bunun yanında emperyalizm de hamasi bir düzlemde tanımlanmaktadır. Devletin karşı-hareketinin sivil biçimler almasıyla oluşan hareketlere karşı TİP çizgisinde görece daha halkçı bir siyasal tavır geliştirilmiş olmasına rağmen, Doğu Perinçek ve YÖN çizgisi, "Kemalist Sol" formülasyonların siyasal jargonu içinden, kuramsal temellerini "feodalizme karşıtlık"ta bulan ve "gericilere karşı" bilimin altını çizen bir siyasal tavır geliştirmiştir. Anti-Em-

peryalist Milli Cephe oluşturmak, FKF'nin temel görevi olarak ön plana çıkmış, buna bağlı olarak eylem biçimleri yeni politik akla uyarlanmıştır. TİP'in kaçındığı kültürel "gerici" kavramsallaştırması, "ikinci kurtuluş savaşı" miti, "29 Nisan Direnişi" söylemi, yeni yönetim tarafından gençliği teorik-politik düzlemde MDD anlayışına, pratik-politik düzlemde ise DEV-GÜÇ ittifakına yöneltecektir.

Bu gelişmeler sonucu, 29 Nisan sekizinci yıldönümünde güçlü bir mitingle selamlanmıştır. Bu eylem karşı-hareketin saldırıları ile karşılaşmış, fakat karşısında devrimci gençlik, kendi öz-güçlerine güvenmek yerine, dışsal unsurlar olarak anayasal kurumları göreve çağırmaya devam etmiştir. Yönetimin değişmesinin ardından "emperyalizme karşı gösteriler"in sayısı önemli ölçüde bir artış göstermiştir. İlk kurultayın sendikal mücadeleye önem atfederek işçi sınıfının eylemlerine katılmayı önemsemesine karşın, yeni çizgi temel olarak sınıfın iktisadî çıkarlarından hareket etmek yerine, NATO ve ABD'ye karşı mücadele üzerinden bir milli cephe örgütleme ve "ikinci kurtuluş savaşı yaratma" stratejisi gütmektedir. 29 Nisan Mitingi, DEV-GÜÇ, NATO haftası biçiminde eylem ve organizasyonlar değişen iradenin semptomlarıdır.

1968'in hareketli baharı ve Üçüncü Kurultay'a giden yol

Türkiye'de 1968'in toplumsal-siyasal hareketliliğinin empirik sunumuna geçmeden önce, üniversite hareketinin dinamiklerine ve üniversite düzeyindeki karşı baskıların radikalleşme süreçleri üzerinde yarattığı etkilere ilişkin birkaç saptamada bulunalım. Öğrencilerin hareketlenmelerinde temel olarak iki faktör sözkonusudur: (i) Üniversite içi faktörler; üniversite özerkliği, yurtların iyileştirilmesi, yönetime katılma, yüksek öğretimde reform, özgürlüklerin artırılması gibi üniversite-içi demokratik talepler ve (ii) üniversite dışı faktörler; emperyalizme karşı mücadele, Vietnam Savaşı'na karşı eylemler, işçi ve köylü mücadelelerine katılma. Ancak iki faktör bir arada işlemektedir: Hem ABD büyükelçisinin arabası yakılır hem işçi ve köylü eylemlerine aktif olarak katılınır hem de üniversite içerisindeki karar alma mekanizmalarına ve işleyişe müdahil olmak istenir. Bu, üç köklü talebin örneğine az rastlanır biçimde iç içe geçmesi demektir: Üniversite yönetimine itiraz ve üniversite reformu, hükümete itiraz ve ülkede devrim ve son olarak emperyalist-kapitalizme itiraz ve dünya devrimi. Üniversite içerisindeki sorunlar üzerinden siyasallaşan öğrenciler, hızlı bir biçimde sorunları toplumsal düzleme kaydırmışlar ve bunu siyasal bir sorun olarak kavrayarak "devrim sorunu" biçiminde formüle etmişlerdir. Üniversite reform talepleri ile başlayan süreç, üç yıl içerisinde devrimci değişimi hedefleyen "parti programları"na dönüşecektir.

Bunları dedikten sonra artık bu sürecin pratikte nasıl yaşandığına geçebiliriz. 2. Kurultay'daki belirgin ayrım, İstanbul Sekreterliği (TİP eğilimli) ile Ankara Merkezi (YÖN eğilimli) arasında yaşanmıştı. 2. Kurultay'ın değişen iradesi, anti-emperyalizm cephesi üzerinden gençlik hareketini radikalliğe itme siyaseti yürüterek, 1968 Baharı'nda patlak verecek öğrenci kitle hareketliliğini anti-emperyalist bir hatta hizalamaya çalışacak, 68 Baharı'na anti-emperyalizm damgasını vuracaktır. İç dinamiklerin yanında, uluslararası dinamikler de bu stratejiyi beslemiştir. Gelgelelim, anti-emperyalist hattın kısmen altını oyacak gelişmeler de ortaya çıkmıştır: Haziran İşgalleri. Bu işgaller kesinlikle kendiliğinden bir karakter taşımaktadır. 10 Haziran'da Ankara Üniversitesi DTCF'de patlak veren boykot, kısa sürede işgale dönüşür. İşgal hukuk ve fen fakültelerine sıçrar ve kısa süre içinde bunu İstanbul Üniversitesi izler. Üniversite içinde iyileştirme ve demokratik katılım talepleri FKF'liler tarafından hızla, politik bir karşıtlığa dökülerek dost-düşman üretimine tahvil edilmektedir. Böylece öğrenci gençlik, üniversite yönetimini "işbirlikçi" olarak görmekte, kendi tezlerinin karşısında konumlanan profesörleri de "işbirlikçi" olarak değerlendirmektedir.

Toplumsal hareket olarak işgaller farklı bir politik mecra açmıştır. FKF yönetimin anti-emperyalist cephesini geriye düşürmüş, farklı bir politika kavrayışı ve eylem biçimini gündeme getirmiştir. Bu eylemler, somut taleplere yaslanan üniversite öğrenci hareketleridir. Bu, FKF'nin yeni iradesinin kesinlikle arzu ettiği bir eylem biçimi değildir. İşgallere kalkışan gençlik kitleleri anti-emperyalizm üzerinden değil de, kendi somut konumları üzerinden siyasallaşmıştır. Öğrenci kitle hareketinin politik hedefi "eğitimde reform" talebidir. Öğrenciler bu süreçte üniversite yönetimi, polis ve devletin diğer kurumları ile açıktan karşı karşıya gelmiştir. Üniversite işgalleri siyasal alanda kriz yaratmış ve bu kriz ilk olarak FKF'nin MDD'ci yönetimini vurmuştur.[8]

Haziran işgallerinden hemen bir ay sonra ise anti-emperyalist bir eylem dalgası patlamıştır: 6. Filo'nun İstanbul'a gelişine karşı eylem, polis saldırısı, Dolmabahçe iskelesine Türk bayrağı çekilmesi, Gümüşsuyu Öğrenci Yurdu'na polis baskını ve Vedat Demircioğlu'nun öldürülmesi, ertesi gün Amerikan askerlerinin Dolmabahçe'den "denize dökülmesi", polisin FKF Sekreterlik binasında yaptığı bomba aramasından bir gün sonra binanın paramili-

8 Doğu Perinçek başkanlığındaki FKF çizgisi başından itibaren tabandan yeterli cazibeyi görmemiştir. İstanbul örgütü bu süreçte görece özerk bir yapıya bürünmüş, bu ise örgütü sarsmaktadır. YÖN çizgisi ile TİP çizgisi arasındaki teorik-örgütsel rekabet gitgide kızışmaktadır. Doğu Perinçek'in iradesini kırmak için ilk hamle 29 Nisan mitingi öncesi toplanan Genel Yürütme Kurulu'nda ateşli tartışmalarla gündeme gelmişti. Nitekim 8 Temmuz 1968'de genel merkezin iradesi dışında toplanan Genel Yönetim Kurulu toplantısında Perinçek çizgisi tasfiye edilerek Zülküf Şahin Genel Başkan seçilir.

ter gruplarca basılıp iki öğrencinin bıçaklanması ve Vedat Demircioğlu'nun naaşının verilmemesine rağmen DÖB'lü (Devrimci Öğrenciler Birliği) öğrencilerin sembolik bir tabutla tören yapması. Bu anti-emperyalist eylemler ise, paradoksal olarak, TİP'in iradesini kıran bir sonuç yaratacaktır.

1968 toplumsal-siyasal hareketi ikili bir karakter göstermektedir; hem anti-emperyalist karakterin hem de kendiliğinden gelişen öğrenci hareketinin başatlığı sözkonusudur. Nitekim gençlik hareketinin anti-emperyalist karakteri üzerine toplumsal analizler yapılmıştır.[9] Kapitalist ülkelerdeki gençlik hareketleri ile geri kalmış ülkelerdeki gençlik hareketleri arasında temel farklılık, ikinci ülke kategorilerindeki gençlik yapısının anti-emperyalist karakterinin baskınlığıdır. 1968 İşgallerinde gençlik "halka dönük eğitim", "demokratik üniversite", "yönetime öğrencilerin katılması", "özel okulların devletleştirilmesi" sloganlarında ifadesini bulan kendi somut sorunlarından kaynaklanan boykot ve işgallere giriştiler. Sömürge ülkelerdeki eğitim sorunu, ülkenin bağımsızlığı, sömürüsü, gelişmişlik düzeyi sorununa bağlandığı için hızla anti-emperyalist bir hatta taşınmaktadır. Nitekim Haziran İşgalleri toplumsal hareketlere duyarsız olan MDD çizgisinin altını oyarken, Temmuz ayının anti-emperyalist mücadelesi ise bir ay içinde tersine dönerek TİP'in iradesini kesin olarak kırmıştır. Gelişen süreçte, "bir yandan tarihin ve teorinin bilgisini edinen, öte yandan bizzat kendisinin tarih yaptığı duygusuyla yaşayan bu insanların mütevazı projelerle doyurulmaları 1968'e gelindiğinde artık imkânsız gibiydi" (Sarısözen, 1988: 2096).

Üçüncü Kurultay: Kapanan ufuklar, açılan ufuklar

FKF Genel Merkezi'nin hazırladığı Çalışma Raporu, 7 Temmuz 1968 ile 4 Ocak 1969 arasını kapsamaktadır. 2. Kurultay'ın, Salih Er tarafından yapılan açılış konuşmasındaki "kardeşlerim" ifadesi, 3. Kurultay'ın Çalışma Raporu'nda "devrimci kardeşlerim" ifadesine dönüşmüştür. Raporda temel vurgu anti-emperyalizm, ABD, NATO ve emperyalizme direnen ulusal kurtuluş hareketleri üzerinedir. Emperyalizme Karşı Halk Savaşı'nın altı çizilmekte, sosyalist kamptaki bölünmeler ve Çekoslovakya işgali üzerinde durulmakta ve

9 3. Kurultay'ın Çalışma Raporu'nun gençlik hareketleri bölümünde, yaz boyunca kesintisiz devam etmiş olan eylemlerden şu teorik sonuçlar çıkarılmıştır: "İleri kapitalist ülkelerde gençler, içinde bulundukları sosyo-ekonomik sistemin onları yabancılaştırıp umutsuzluğa ve bunalıma yöneltmesine karşı başkaldırırken, az-gelişmiş ülkelerde gençler, ülkelerinin gelişmiş ülkelerin sömürü alanı olmasına karşı çıkmaktadırlar. Azgelişmiş ülkelerdeki gençlik hareketleri toplumun öz sorunlarından kaynaklandığı için, temelde emperyalizme ve işbirlikçilerine karşı bir hareket olarak hızlanıp gelişmekte ve giderek ciddi bir öz kazanmaktadır. (...) Nitekim Türkiye'deki son gençlik hareketleri temelde emperyalizme karşı olarak başlamış, hızlanıp geliştikçe emperyalizme karşı ve sosyalizm için mücadele niteliğini kazanmıştır" (Yıldırım, 2008: 244-45).

Sovyetler'in "bir arada yaşama" tezinden ziyade Mao'un milli kurtuluş hareketlerini destekleyen formülü sahiplenilmektedir.

68 üyeli FKF genel yönetim kurulu Yusuf Küpeli'yi genel başkan olarak seçmiştir. Bu Kurultay'ın asıl önemi, "yeni muhalefet" çevresinin ve onun teorik-politik çerçevesinin ortaya çıkmasıdır. YÖN ve TİP çevrelerinden kopacak olan devrimci gençlik iradesi net bir biçimde açığa çıkmaktadır. Heresiyolojik bir politik jargon da yine bu sıralarda oluşmaya başlamıştır. Lenin külliyatından devşirilen bu jargon "oportünizm", "sağ-sol sapma", "revizyonizm", "modern revizyonizm" kavramları etrafında biçimlenmiş ve bu jargon sentez konumun politik aklının inşâsında merkezî bir rol oynamıştır. Leninist parti fikrine götürecek olan süreç böylece yaşanmaya başlanmıştır. 1968 yazında TİP çizgisinin eleştirisinde işe koşmak üzere tedavüle sokulan bu kavramsal teçhizat kısa sürede Mihri Belli, Doğu Perinçek çizgilerinin politik konumlarının eleştirisinde işlev görecektir. Bu süreçte gençlik hareketi, "sağ sapma", "sol sapma", "küçük burjuva devrimciliği" gibi ifadeleri kopuş sürecinde etkinleştirmekte, Kautsky, Berstein gibi isimlerin memleketteki muadillerini aramaktadır. "Devrimci Parti" tasavvuru, ilk olarak bu polemikler içinde gelişmiş ve 3. Kurultay içinde 'Devrimci Parti'yi kuracak irade şekillenmeye başlamıştır. "Pasifizm" terimi, döneme özgü itham edici anlamını tam da bu noktada kazanmaktadır. "Devrimci" nitelemesi 3. Kurultay'da kurucu olmaya başlamıştır; "devrimci" kavramı radikalizmin sembolik ifadesidir.

Mücadelelerin yoğunlaşması dönemin sosyalist gençliğinin tipolojisinde hızla değişimlere neden olmuştur:

> Bir önceki dönemde, çok okuyan, çok bilen, doğru sözler eden, büyükleri nezdinde az çok mazbut gençler sosyalist gencin örneği iken, kavga arttıkça döğüşen, döğüşmeyi bilen, fiziksel olarak güçlü insanlar öne çıkmaya başladı. Bir yıl içinde "radikal" olmanın ölçüleri inanılmaz bir hızla değişti. Daha 1968 başında "radikal" olmak, "aşırı" olmak TİP'li olmak ya da sosyalist olmak iken 1968 biterken TİP'li olmak hem teoride hem pratik eylemde geri bir konumda olmak anlamına gelivermişti (Sarısözen, 1988: 2082).

Bu dönüşümü başka bir bakışla dile getirirsek; Kemalist inkılâpçı tipoloji bu süreçte yerini devrimci, ihtilâlci bir tipolojiye bırakmıştır. Yukarıdan, millici, reformist bir tipolojiden "devrimci", "enternasyonal", "tabandan gelişen" bir renge doğru evrimleşme sözkonusudur. Ertuğrul Kürkçü, kendi somut belirlenimleri içinde açığa çıkan bu yeni devrimci tipolojisinin temel niteliklerini "kentli, uluslararası, aşağıdan ve sivil" şeklinde sıralamaktadır (Kürkçü, 1998: 160-69). İlk kez 1968'den itibaren "dünya-tarihsel" devrimci özne inşâ edilmektedir.

1965 ve 1968 arası dönemi ve 1968 ve sonrası dönemi şöylesi bir dönemleştirme üzerinden okumak olasıdır: "İlk döneme damgasını vuran özellik, FKF'nin klasik komünist harekete özgü gençlik örgütlenmesi modeline bağlı bir kuruluş olması ise, FKF'nin Dev-Genç'e dönüşümü, 1968 gençlik patlamasının kendine uygun bir gençlik örgütlenmesidir. 1968'e kadar FKF'de yönetim, gençlik hareketinin doğal önderleri tarafından değil, partiye bağlı formel önderlikler tarafından oluşturulmuştur. 1968 ise, kendi bağrından gerçek, doğal önderleri birkaç gün içinde tartışmasız şekilde yaratmıştır" (Sarısözen, 1988: 2071). 3. Kurultay'da MDD çizgisini savunan ve Genel Yönetim Kurulu'na seçilen Rahmi Aydın, tabandan gelen toplumsal-siyasal hareketin doğal bir ayıklamayla kendi kadrolarını, öncülerini yarattığı olgusuna şu biçimde işaret etmektedir: "Devrimci gençlik, tavsiye listelerinden değil, devrimci düşünce ve eylemden yönetici çıkarmak durumundadır" (Yıldırım, 2008: 269). Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya ve Deniz Gezmiş tam da bu türden isimlerdir.

TİP'le ayrımlaşmanın ardından rüşeym hâlinde olan yeni karşıtlıklar gündeme gelmiştir. Yeni ayrım çizgisini ortaya koyacak olan bildiri, yeni yönetimin 20 Ocak'ta yayınladığı 1 Numaralı Bülten'dir. Bülten'deki "millici sınıf ve tabakalarla organik bağlar kurma", "aşamalı devrim" gibi ifadeler genel olarak MDD çizgisiyle paralellik taşımaktadır. Ancak bunlara ek olarak Bülten'deki "proletarya örgütü", "proletarya önderliği" gibi ifadeler TİP ile bağları koparan MDD cephesinin kendi içinde ayrışmasına neden olacaktır.

"Proletaryanın öncülüğü" fikri, FKF Merkez Yönetim Kurulu ile Aydınlık çevresi yazarlarının arasında önemli bir teorik-politik tartışma açmıştır. Doğu Perinçek, MDD çizgisinin bu anlayışla yara aldığını söyleyerek "proletarya öncülüğünden söz etmek, Aybar oportünizmini diriltmektir" diye eleştirilere başlamıştır. Burası, yazı içinde çeşitli semptomlarına işaret ettiğimiz sentez konumun pratikte şekillenmeye başlama ânıdır. 3. Kurultay, sosyalist devrim perspektifi ile demokratik devrim stratejisinin devrimci bir yerden yeniden kurulmasının emarelerini açıkça göstermekte, ilk kez Marksizm-Leninizm vurgusu ya da ihtiyacı dile getirilmektedir. Yusuf Küpeli'nin o döneme ilişkin değerlendirmesi oldukça çarpıcıdır:

> Bunların [Türk Solu, MDD çizgisi] küçük burjuva kuyrukçularının, küçük burjuva radikalleri ile kapitalist olmayan yol oyununu tezgahlayabilmek için gençlik kitlesinin başındaymış gibi gözükmeye çalıştıklarını, aktif anti-emperyalist gençlik hareketlerine geniş halk kitlelerini bilinçlendirme açısından değil, küçük burjuvazinin asker-sivil aydın kanadının iktidarına yol açabilmesi açısından baktıklarını FKF MYK üyelerinin bazıları seziyorlardı" (Yıldırım, 2008: 272-73).

Bu ideolojik kırılma süreci içinde yeni FKF'nin eylem biçimleri de değişime uğramış, kitle mitinglerine (örneğin 7 Şubat 1969 Akhisar ve 10 Şubat Ödemiş Ege Tütün Mitingleri'ne) aktif olarak katılım gösterilmiştir. 1969 FKF'si bu eylemlerle, bir önceki MDD kadrolarının yoğun anti-emperyalist eylem biçimlerine odaklanmasının aksine, kitle hareketlerinde daha aktif olarak yer alma süreci içine girmiştir. Burada, MDD çizgisinin gençlik hareketini yöneltmeye çalıştığı ve sadece ABD karşıtlığına indirgenmiş sol ufkun/devrimciliğin eleştirisi saklıdır. Kitle hareketlerinden edinilen en önemli ders, devrimin toplumsal karakteri (toplumsal devrim) ile siyasal karakterinin (siyasal devrim) birbirine derinden bağlı olduğu/olması gerektiği sonucudur. Kopuş bu zeminde gerçekleşecek, verili şartlar içinde pratik önderlik mümkün olmasa da hareketin ideolojik önderliği "küçük burjuva ideolojisi"nden "proleter ideoloji"ye doğru kayacaktır. TİP hâkimiyeti zamanındaki FKF de işçi ve köylü eylemlerine aktif biçimde katılmaktaydı ama yeni eğilim onlardan farklı olarak radikal bir yerden, M-L çizgisinden bu ilişkilenmeyi kurma peşindedir. Bunun ideolojik yansıması, dış savaş konseptinden ziyade iç savaş konseptinin öne çıkması olacaktır.

Silâhların eleştirisine geçiş: Bir "olay" olarak Kanlı Pazar

Dolmabahçe rıhtımına demirleyen 6. Filo protesto edilecektir. Protesto hazırlık sürecinde 11 Şubat'ta İstanbul Üniversitesi'nde yapılan forumda Yangın Kulesi'ne Vedat Demircioğlu'nun resminin bulunduğu flamanın asılması, "kuleye kızıl bayrak çekildi" karşı-propagandasına dönüşür ve gerilim yükselir. FKF'li gençlik, 6. Filo protestolarını noktalayacak eylem olarak 16 Şubat'ta Taksim'de miting düzenleme kararı alır. Bu eylem ayrıca "işçi yürüyüşü" olarak planlanmıştır. 16 Şubat günü yaklaşık 30 bin kişi, Taksim'e yürümek üzere Beyazıd meydanında toplanır. Taksim'e giriş esnasında yürüyüş kolu ile alana giren kitlenin arası birdenbire kesilir ve o güne dek hiç görülmedik bir saldırı başlar: Yüzlerce kişi yaralanmış, iki işçi yaşamını yitirmiştir.

Bu olayda açığa çıkan soru, 'silâhlı saldırı karşısında ne yapmalı' sorusudur. Hareketin öncü kadrolarında oluşan ortak kanaat, sol hareketin böyle silâhlı müdahaleler karşısında "hazırlıksız" olduğudur. Karşı-hareket olarak Kanlı Pazar, silâhlı mücadele fikrinin gelişim evresinde sol açısından tetikleyici bir olaydır. Yusuf Küpeli'nin belirttiği gibi, daha önce silâhlı saldırı olmadığı için o güne kadar eylemi örgütleyen kadrolarda "30 bin kişi gibi bir kalabalık dağıtılamaz" düşüncesi hâkimdi. Dolayısıyla verili deneyim ve birikimler böylesi bir saldırıya nasıl direnileceğini ortaya koymaya yeterli değildir. Nitekim Kanlı Pazar deneyiminin kolektif aktörün inşâsı bakımından

kurucu rolü, 'kitleyi tutmak için silâhlanmak fikri'nde tecessüm etmiştir. Küpeli'ye göre hâkim sınıflar ilk kez halkın kendi öz-gücünden korkmuştur. "Olay"ın FKF içindeki yansıması ise şöyle olmuştur: TİP'in ideolojik tasfiyesi, bu "olay"la birlikte bizzat fiilî tasfiyeye dönüşmüştür.

"Tabanı tutma" meselesi hem karşı saldırılar hem de iç rekabet açısından temel bir sorun oluşturmuştur. Bu süreçte bir yandan karşı-hareket karşısında *silâhların eleştirisi*ni devreye sokacak olan "başlatıcılar" diğer yandan aynı kitle tabanına oynayan farklı kesimlere karşı olarak da *eleştiri silâh*ını aktif olarak çalıştıracaklardır. Mahir Çayan'ın Sosyal Demokrasi Dernekleri Federasyonu, CHP, TİP üzerine yazılar kaleme almasının arkasında, bu siyasal partilerin gençlik hareketini kendi tabanlarına çekme stratejilerini boşa çıkartmak gibi bir politik gaye bulunmaktadır. Aynı şey "eski tüfekler"e karşı da geçerlidir. Tabanın nasıl tutulacağı sorusu, pratik mücadele içinden gelen bu soru zaman içinde kopuş sürecinde cevabını bulacaktır.

Büyükelçi Kommer'in arabasının Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde yakılmasının yarattığı ciddi politik kriz sonrasında devlet, paramiliter yapıları da etkin olarak işlemselleştirerek sistematik bir karşı-hareket başlatmıştır. Kanlı Pazar'la başlayan bu süreç, üniversitelerdeki saldırılar ile devam etmiştir. Devletin giriştiği karşı saldırının stratejik hedefi, üniversiteleri solcu öğrencilerin "kalesi" olmaktan çıkarmaktır. Bu stratejik hedef kapsamında karşı-hareketin saldırıları 1969 yılında gitgide artma eğilimi gösterir. Paramiliter güçler olan "komando"lar Mehmet Cantekin ve Taylan Özgür'ü öldürürler. Şiddet döngüsü gittikçe tırmanmaktadır. 1969 yazında birçok olay yaşanır ve devrimci genç kadroların öncü isimlerine yönelik katliamlar devam eder. Aynı dönemde tutuklamalar, gözaltılar, hapis cezaları, okuldan uzaklaştırmalar da artarak devam etmektedir. Karşı-hareketlerin baskısı altında FKF, yeni okul döneminin hemen başında olağanüstü bir toplantı yapacaktır: Gençlik örgütlenmesini "tutmak" için somut duruma uygun yeni mücadele biçimleri ve eylem çizgisi geliştirmek gerekmektedir.

9-10 Ekim 1969 Olağanüstü Kurultay: Aynılar aynı yere, ayrılar ayrı yere

4. Kurultay'a götürecek sürecin fiilî savaş içinde cisimleşen siyasal dinamiğine yukarıda değindik. İnşâsını izlediğimiz sentez konumu, eylem biçimleri üzerinden de göstermek mümkündür. TİP çizgisinin ideolojik hâkimiyetindeki ilk iki kurultaydan çıkan eylem biçiminin esas olarak ezilen kitlelerin tabandan ve kendiliğinden hareketine destek biçiminde kendini göstermesine karşın, MDD çizgisinin baskınlaşmaya başlamasıyla eylemin temel motivasyonu emperyalizme karşıtlık biçiminde tezahür etmişti. 4. Kurultay'ın

sentez pozisyonunda ise bir yandan emperyalizme karşı kitlelerin devrimci dinamikleri harekete geçirilirken (ki bunun zirve noktası Kommer olayıdır), diğer yandan da işçi ve köylü kitlelerin kendiliğinden eylemlerine aktif olarak katılım sağlanmaktadır. İşçi sınıfı "grev", "işgal", "yürüyüş" gibi farklı mücadele yöntemlerini başarıyla kullanarak toplumsal-siyasal bir dinamik yaratmıştır. Derby Lastik fabrikasındaki işgal, Magirus grevi, Finfinis grevi, Keban, Çamaltı, Amerikan işyerlerindeki grev, Emayetaş, Demirdöküm işgalleri bu sürecin önemli işçi eylemleridir. Hamasi emperyalizm karşıtlığının terk edilmesi esasen bu deneyimlerin çıktısıdır. Öğrencilerin soyut emperyalizm karşıtlığı, işçi sınıfının emperyalizmle işbirliği içindeki "işbirlikçi" ya da "komprador" burjuvazinin işlerini sekteye uğratan eylemleriyle somut bir içeriğe bürünecektir. Bize göre buradan temellenen özgün hat, tekrarlayacak olursak, dış savaş anlayışının iç savaşa dönüşmesidir.

Peki diğer kurultaylardan farklı olarak neden bu kurultay olağanüstü toplanmıştır? Bunun cevabını Atilla Sarp net bir biçimde vermektedir: "FKF emperyalizme ve işbirlikçilerine karşı verdiğimiz ulusal kavganın en güçlü gençlik örgütüdür. Bundan dolayı işbirlikçi çevrelerin başdüşmanı olmuştur. İşbirlikçi sermaye ve feodal mütegallibe takımını temsil eden iktidar, yaz döneminde FKF militanlarına ve üniversite öğrencilerine karşı cüretkâr bir terör hareketi denemesine girişmiştir. Bu tutum karşısında toparlanmak zorundaydık" (Yıldırım, 2008: 337).

Sıcak geçen yaz boyunca kuvvetlenen çatışmalar "pasif konumlara" yerleşenleri kesin olarak vuracak ve Kurultay'a FKF'yi "oportünistlerden temizleme" görevi verecektir. DÖB'lü Mustafa Kıyıcı'nın Sıtkı Coşkun, Veysi Sarısözen, Osman Saffet Arolat'ın tasfiyelerini talep eden önerisi oyçokluğuyla karara bağlanır. 6. Filo olaylarındaki tutumları bu tasfiyeye neden olacaktır: *Biz orada çarpışırken siz neredeydiniz?* Mustafa Gürkan, bu isimlerin neden tasfiye edilmeleri gerektiğini *Türk Solu* dergisinde şöyle anlatmaktadır: "Çünkü siz devrimci gençlik örgütünün üyesi olduğunuz halde onun eylemlerinde uzun zamandan beri yoksunuz. Tesadüfen katıldığınız bazılarında davranışlarınız *bir militan gibi değil sıradan biriymiş gibiydi*" (Yıldırım, 2008: 339, italikler bize ait). Devrimci militan, sıradan biri değildir; o, "devrim için savaşan" bir tiptir.[10] Sommier'in de belirttiği gibi "radikal çatışma dönemlerindeki eğilim, militanların devrimcilik değerini savaşçılık yetenekleri ile sınama yönündedir. Polisle ve rakip hareketle çatışma, bir grubu sağlamlaştır-

---

10 "Klasik olarak, kaynaşma/büzüşme (küçük bir azınlığın ayaklanmanın hepsinin hakiki varoluşu olması) örgüte mensubiyetin katı kuralları tarafından korunur. Ondan olanlarla olmayanlar arasında, ayaklanma sırasında orada olanlar ile evinde kalanlar arasında belirlenen sınır kadar güçlü biçimsel bir sınırlama yaratılır. Yoğunlaşma militan etkinlik tarafından muhafaza edilir, eylemin gereklerine adanan yaşam, koşullara varoluşsal tekdüzeliğe dönene göre daha duyarlı ve daha canlı bir öznellik" (Badiou, 2011: 108-109).

manın ve en 'değerliler'i taçlandırmanın güçlü motorudur. Fiziksel sermayenin değer kazanması, mücadele deneyimiyle kenetlenmiş grupların oluşum ilkesidir. Gerçekten de bu değerlenme, kolektifi inşâ eden enstrüman hâline gelir ve 'duygusal ortaklık' olarak adlandırabileceğimiz şeyi sağlamlaştırır" (Sommier, 2012: 67). Grup içindeki sosyalleşme süreçleri, bireylerin kolektif davranışlarının biçimlenmesinde, rol ve sorumluluk etik-tavırlarının oluşumunda ve şiddet edimlerinin içselleştirilmesinde önemli rol oynar; benzer düşüncelere ve benzer duygulanımlara sahip devrimci militan tipinin inşâsında önemli sosyalleşme enstrümanları olarak işlev görür.

4. Kurultay, sonraki dönem sol siyasal tarih açısından en önemli FKF Kurultayı olması nedeniyle tarihî bir vasfa sahiptir. Önceleri 70'li yıllara ve sonraları 90'lı yıllara damgasını vuracak siyasal eğilimler bu kurultaydan doğmuştur. Bu bakımdan 4. Kurultay'ın tarafları iyi bir biçimde tespit edilmeli ve böylece kopuşun mahiyeti ortaya serilmelidir. Bu ayrımlara geçmeden önce isim ve tüzük değişikliği üzerinde duralım. Son yıllarda meydana gelen deneyimlerin ardından, gençliğin ulaşmış olduğu devrimci ideolojik bilinç düzeyi göz önüne alındığında Fikir Kulüpleri artık, oluşmuş yeni iradeyi ve devrimci gençlik tabanını temsil etmemektedir. Çünkü 1968 baharından bu yana geçen süre zarfında Federasyon'un gençlik tabanının iştirak ettiği olaylar, katıldığı işçi grev ve boykotları, köylü işgalleri, 6. Filo olayları, karşı-hareket ile girmiş oldukları sıcak çatışmalar, gençlik iradesinin hiçbir biçimde Fikir Kulüpleri kavramıyla karşılanamayacak eylem ve mücadele biçimleridir. Zira oluşmakta olan yeni siyasal irade tam da benzer iddialarla örgütün ismini değiştirme kararı alır. Gerekçe Kurultay tarafından şöyle temellendirilmiştir:

> Fikir Kulüpleri adı, emperyalizmin her türlü baskı yoluna başvurduğu bir dönemde, devrimcilerin dinamik görevini isim olarak yansıtmıyor. Görevimiz, Türkiye'nin devrimci gençliğinin yurt düzeyinde demokratik merkeziyetçiliğe dayanarak teşkilatlanmasını sağlamaktır. Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu adı, milli cephe politikamıza da uygun bulunmaktadır. Devrimci gençliğin federe örgütü olarak, yalnızca üniversitelerde değil, yurt düzeyinde devrimcilerin görevini yerine yiğitçe getiren ve özellikle işçi ve köylü kitleleri de içeren kuruluşları çatımız altında toplanmak, olağanüstü kurultayımızın bize yüklediği bir görevdir (Yıldırım, 2008: 371).

TİP'lilerin tasfiyesinden sonra Dev-Genç içinde açığa çıkan ayrılma *Aydınlık Sosyalist Dergi* ve *Türk Solu* dergilerinde yazılar yayınlayan Mahir Çayan ve Doğu Perinçek çevreleri arasındadır. Olağanüstü Kongre'nin tutanakları yoktur. Bu tartışmaları ancak, sonradan tarafların yazdığı değerlendirme yazılarından izleyebilmekteyiz. Doğu Perinçek ve çevresi Olağanüstü Kurul-

tay'ın ardından çok geçmeden iki ay içinde Proleter Devrimci Aydınlık olarak ayrılacaklardır. 1967 yılının radikalliğini belirleyen kriterler 1969'a gelindiğinde buharlaşıp gitmiştir.

12 Mart dönemine kadar bir yıllık süre içinde ayrışmalar iyice derinleşecektir. İdeolojik mücadele giderek belirginleşir. Olağanüstü Kurultay'da Mahir Çayan'ın yaptığı konuşma metni elimizde olmasa da Çayan'ın yaptığı konuşmanın genel olarak ASD'nin 15. sayısında yayınlanan "Sağ Sapma, Devrimci Pratik ve Teori" yazısının içeriğinden oluştuğu bilinmektedir. Bu yazısında Mahir Çayan, Aybar-Aren oportünizminin parlamentarist politik kavrayışını eleştirmekte ve bu kavrayışın pratikte pasifizmi ürettiğini ileri sürmektedir. İkinci olarak bu oportünist çizginin sömürge ülkelerdeki küçük burjuvazinin anti-emperyalist niteliğini kavrayamadığını belirtmektedir. Ancak yazının asıl derdi Aybar-Aren çizgisini eleştirmek değildir. Yazının tespit ettiği fenomen "sağ sapma"dır ve hedefinde Doğu Perinçek ve çevresi vardır. Sağ sapmanın temel iddiası Çayan'a göre şöyledir: "Türkiye proletaryası milli demokratik devrime öncülük edebilecek objektif ve sübjektif şartlara sahip değildir." Bu yaklaşıma karşı Çayan'ın ileri sürdüğü eleştiriler şunlardır: (i) Sosyalist devrim ile demokratik devrim aynı zincirin halkasıdır; MDD, Marksist Leninist kesintisiz devrim teorisidir. (ii) Devrimin maddi koşulları vardır (objektif unsur); dolayısıyla "parti" (sübjektif unsur) ötelenemez. Çayan, devrimin öznel yanlarını oluşturan "parti"yi ve "mücadele süreci"ni nesnel yasaların mekanik-kendiliğinden hareketine bağlayan naif objektivizmi, pasifizmin epistemolojik formu olarak değerlendirerek olumsuzlamaktadır. Ayrıca objektif koşulların olmadığını ileri sürerek proletaryanın ideolojik öncülüğünü reddetmenin pratikte küçük burjuva kuyrukçuluğundan başka bir anlama gelmeyeceği tespitini yaparak, "sağ sapma"yı "pasifizm" olarak nitelemektedir.

MDD çizgisinin baskın siyasal eğiliminden devrimci bir yöne doğru kopuş, proletaryanın öz-örgütü öncü partiyi yaratacak olan bir kopuştur. Bu aşamada hangi görev asli hangisi talidir? "Bu aşamada proleter devrimcilerin görevi, işçi ve köylüleri bilinçlendirmek, örgütlemek ve proletaryanın öz örgütünü kurmak, tali görevi ise diğer millici sınıfların öz örgütü için ve Milli Cephenin kurulması için çalışmaktır" (Çayan, 2004: 152). Ortaya konulan görev ve sorumluluk, 4. Kurultay'ın değişen iradesini yansıtmaktadır: Ne partisiz cephe (MDD), ne cephesiz parti (TİP).[11] Parlamento'dan çıkan ka-

11 İbrahim Kaypakkaya da iki siyasal çizgiyi benzer biçimde yorumlamaktadır: "1965 yılının sonunda ve 1966 yılında pasifist, parlamentarist TİP yönetici kliğiyle, askerî darbeye bel bağlayan Mihri Belli kliği arasında ortaya çıkan mücadele gittikçe şiddetlenerek devam ediyordu. Bu iki klik arasında özünde hiçbir fark yoktu. İkisi de, esasta, modern revizyonizmin, 'kapitalist olmayan yol' tezinde birleşiyorlardı. Tek fark, birinin seçimlere ve parlamentoya bel bağlamasına karşılık, diğerinin askerî darbeye umut bağlamış olmasıydı. TİP kliği, bütün hesaplarını seçim-

nunlara dayanarak silâhlı güçler ile karşılarına geçen "düşman" kuvvetlere karşı "halkın gücü" yegâne devrimci zemin olarak görülmektedir.

Kurultay'da temel olarak üç gruplaşma vardır: Doğu Perinçek ve çevresi, Mahir Çayan ve çevresi ve üçüncü olarak da "uzlaşma"nın tarafı olan Mihri Belli ve çevresi. Kongreye katılan gençlik kitleleri her üç çizgi arasında gidip gelmektedir. İdeolojik ayrımları tam olarak kavrayamayan üye karakteristiği içinde yeni örgüt oluşturulur ve Dev-Genç örgütünün ilk Genel Başkanlığına Atilla Sarp seçilir. Yeni yönetimin politika kavrayışı ve buna uygun olarak gösterdiği aktif hareketlilik, gençlik örgütlenmesinden ziyade "siyasal parti" tecrübesinin ön hazırlığıdır. "Proleter" bilince sahip devrimci gençlik, "öncü" bir rol alarak nerede ne varsa "halk"ın tüm sorunlarına yetişmeyi ve halkı politikleştirmeyi önüne hedef olarak koymuş ve bu politikayı pratiğe dökme süreci içine girmiştir. Gençliğin dinamik karakterinden çıkan bu aktif mücadelesi, siyasal partinin provası niteliğine bürünmüştür. Pek çok radikal öğrenciyi barındıran Dev-Genç örgütü, giderek genişlemekte ve siyasal parti gibi eylemektedir. Hareketin ülke sathına yayılması ve derinleşmesi örgütlenme sorununu merkezîleştirmiştir.

Yoğun siyasallaşma sürecinin en önemli etkenlerinden birisi kuşkusuz işçi sınıfı mücadelesidir. Dev-Genç'in bu sürecine damgasını vuracak olan "olay" ise 15-16 Haziran Büyük İşçi Direnişi'dir:

> 16 Haziran'da işçiler ordu ve polis barikatlarını dinlemediler, aştılar. Basitmiş gibi gözükür ama bunu bir de tarihi bürokrasimize sorun. Onlar bunun korkunç olduğunu söyleyecektir. 1960 sonrasında bir AP yöneticisinin şimdi bu parti çevresinde toplanmış eski DP "partizanlarına" "gözlerimin içine bakın, ne demek istediğimi anlarsınız" deyişi bu kesimleri öfkelendirmişti. Şimdi ise işçiler bir sınıf olarak harekete geçiyordu. "İmtiyazsız sınıfsız" olduğu Kemalizm tarafından o kadar ısrarla söylenmiş bir toplum içinde sınıfsal bir hareket! Polis, hele hele asker barikatlarını aşan bir hareket... (Laçiner, 1976: 19).

Dev-Genç kadroları kendiliğinden bir karakter gösteren "olay"a yoğun katılım göstermişlerdir. "Barikatları yararak şehre giren işçiler", devrimci genç militanların radikalleşme sürecinde son derece önemli bir kırılmaya yol açmıştır. 15-16 Haziran olaylarını Yusuf Küpeli Dev-Genç broşüründe "son yıllarda dünyada meydana gelen en büyük işçi direnişi" olarak yorumlamıştır. "Olay", takriben 100 bin kadar işçinin katılımıyla, Türkiye'nin en sanayileşmiş bölgeleri olan İzmit ve İstanbul'da patlak vermiştir. Olayın tetikleyi-

---

lerde alacağı oylar üzerine kuruyor, kendisine parlamento yolunun kapanacağı endişesiyle işçi sınıfımızın, yoksul köylülerin ve gençlerin aktif mücadelesine hayâsızca saldırıyordu. Kasım 1967'de Türk Solu çevresinde toplanan M. Belli burjuva kliği ile Doğan Avcıoğlu kolkola, üniversite gençliğinin eylemlerini bir kaldıraç gibi kullanarak askerî darbe tezgâhlamanın hesapları içindeydiler" (Kaypakkaya, 1999: 222).

cisi, 274 sayılı sendikalar kanununda değişiklik öngören yasa tasarısının kanunlaşmasını önlemek amacıyla DİSK'in aldığı eylem kararıdır. Ancak, eylem hiçbir biçimde DİSK yöneticilerinin öngördüğü gibi yaşanmayacaktır. Dev-Genç'lilerin direnişin yenilmesi ve pasifize edilmesinden çıkardıkları "ders", örgütlenmenin aciliyetidir.

15-16 Haziran, ideolojik radikalleşme sürecinde önemli bir sıçrama ve *yoğunlaşma noktası* olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Mahir Çayan gerekse de İbrahim Kaypakkaya'nın "revizyonist küçük burjuva siyasetinden kopma" sürecinde etkili olmuştur. İşçi sınıfının direnişinden çıkartılan sonuçları İbrahim Kaypakkaya şöyle aktarmaktadır:

> İşçi hareketi, birinci olarak; devrimin şiddete dayanacağını, bunun zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu gösterdi. Aybar-Aren oportünizmine ve bütün pasifist, parlamentarist görüşlere ağır bir darbe indirdi. İkinci olarak; işçi hareketi, burjuva devlet teorilerine ağır darbe indirdi. Halkın kurtuluşunu hâkim sınıfların ordusundan beklemenin ne derece ahmakça bir hayal olduğunu gösterdi. Çünkü işçi direnişi tanklarla, süngülerle, sıkıyönetimle bastırılmıştı. Süngülerin gölgesine sığınan patronlar, sıkıyönetim makamlarıyla birlikte yüzlerce işçiyi işten attılar. Yüzlerce devrimci işçi ve aydın, sıkıyönetim mahkemelerinde yargılandı... Üçüncüsü; bir avuç seçkin aydın grubuna dayanarak devrim yapmayı hayal eden bireyci-küçük burjuva akımlarına büyük darbe indirdi. Dördüncüsü; devrimin ilk başlarda şehirlerde başarıya ulaşamayacağını, şehirlerde zaman zaman ortaya çıkan işçi ayaklanmalarının kırlık bölgelere çekilmediği takdirde bastırılmaya mahkûm olduğunu gösterdi. Beşincisi; üç ay süren sıkıyönetim, en zor şartlarda dahi mücadeleye devam etmenin ancak gerçekten devrimci bir örgütlenmeyle, kanundışı temel atarak ve çalışmaları bu temel üzerine inşâ ederek mümkün olabileceğini gösterdi (Kaypakkaya, 1999: 229-230).

Dev-Genç hareketinin işçi mücadelesi ile kent merkezinde yaptığı eylemlerin doruk noktası olan 15-16 Haziran, yüzlerce işçi ve devrimci kışlalara kapatılarak kanlı bir biçimde bastırılmış, onlarca işçi ve genç kadrolar işkencelere maruz kalmışlardır. Karşı-baskının yoğunlaşarak 12 Mart'ta askerî bir darbeye, 16 Nisan 1971'de ise sıkıyönetime dönüşümü toplumsal hareketliliğin gerilemesine neden olacaktır. Silâhlı mücadele fikri böylesi bir süreçte gelişecektir; radikalliği canlı tutarak toplumsal hareketi siyasal harekete dönüştürme ve bu sayede kitleyi tutma stratejisi bu dönemde esastır. Bu stratejik unsurdur ama iç savaş konsepti çerçevesinde hareket eden kolektif aktörün şiddet pratiklerini tek başına izah edemez. Politik amaç, siyasal ve toplumsal devrimdir. Pratik çatışmalardan "ordu" fikri, örgütlü olmak ve siyasal netlik ihtiyacından "parti" fikri, her ikisinin de olmazsa olmazı kitle ta-

banı gereğinden de “halk” fikri doğmuştur. Toplumsal yapı analizlerinde sınıfsal çerçeve aktif olarak kullanılırken, siyasal bir birim olarak “halk” kavrayışı ön plana çıkmıştır. Halk soyut bir kavram olarak değil, devrimde çıkarı olan sınıf katmanları olarak kavranmaktadır. Halk öznelliği içinde konumlanmış avangard sosyalistlerin etik-politik sorumluluğu ise “halk”ın her düzleminde çözümlenmeyi bekleyen sorunları dürterek siyasal bir biçim vermektir. Halkta oluştuğu ve zımnen var olduğu düşünülen “adalet talebi” ile kolektif aktörün teorik ufku arasında meydana gelen kaynaşma, tam da silâhlı mücadeleye özgü rasyonalitenin zeminini oluşturmaktadır. Buna göre halkın temsilcisi artık parlamentodaki mevcut yönetici kadro değil, halk ile organik olarak bütünleşme içinde olan kolektif aktördür. O halde denebilir ki; MDD hattını kesen temel ayrım çizgisi Leninist “parti” modeli olmuş, öte yandan Dev-Genç kitleleri bu süreçte “gerilla savaşı” teorisyenlerinin kitaplarını dikkatle ve bu gözle okumaya koyulmuşlardır.[12]

Bu noktada, 1969-70 yıllarında “sivil faşist” harekete karşı girişilen silâhlı mücadele ile 1971 kopuşuyla birlikte devletin “faşist” niteliği üzerinden geliştirilen devrimci mücadelenin bir parçası olarak silâhlı mücadele arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Ancak iki olgunun birbirinden tamamen bağımsız görülemeyeceği de açıktır. Paramiliter güçlerle hemen her gün karşılaşılan çatışma ilişkisi ile devletin 12 Mart’ta açığa çıkan niteliği arasında bir paralellik vardır ve bu, gençlik hareketinde “düşman” tanımlamasını önemli ölçüde belirlemiştir. Rejim tartışması burada gündeme gelmektedir. Süreç içerisinde karşı-hareket toplumsal zeminde örgütlenen paramiliter unsurlar üzerinden daha aktüel hâle gelmektedir; dolayısıyla ele aldığımız dönemi aynı zamanda paramiliter yapılanmanın da mayalanıp profesyonelleştiği bir dönem olarak yorumlamak mümkündür.

Faşizme karşı mücadelenin tarihsel inşânın yanında teorik zeminde yarattığı kırılmadan da bahsedilebilir. Dünya sosyalist mücadele deneyimi içinde faşizme karşı mücadelenin nasıl olacağı faşist iktidarların kurulmasından bu yana önemli bir siyasal-stratejik meseledir. Almanya özelinde faşizmin iktidara gelmesinin ardından toplanan Komintern’in 7. Kongre’sinin almış olduğu “geniş cephe” kararı, belli bir sınıf eksenini merkez olmaktan çıkartarak toplumun geniş kesimlerini ittifak içinde cepheye katma hedefini taşımak-

---

12 Tam da bu evrilme döneminde birbiri ardına yayımlanan kitapların kısa bir listesini verirsek: Mao Tse-Tung ve Che Guevara’dan *Gerilla Harbi* (Payel Yayınları, 1967), Che Guevara’dan *Gerilla Günlüğü* ve *Savaş Anıları* (her ikisi de Ant Yayınları, 1968), Alberto Bayo’dan *Gerilla Nedir?* (Ant Yayınları, 1968), William J. Pomeroy’dan *Gerilla Savaşı ve Marksizm* (Ekim Yayınevi, 1969) ve *Filipinler Gerilla Savaşı* (Toplum Yayınevi, 1969), Douglas Bravo’dan *Milli Kurtuluş Cephesi* (Ant Yayınları, 1969), Mao Tse-Tung’tan *Halk Savaşında Temel Taktikler* (Ser Yayınları, 1969) ve *Askerî Yazılar* (Sol Yayınları, 1971) ve Carlos Marighella’dan *Şehir Gerillasının El Kitabı* (Ant Yayınları, 1970).

taydı. MDD çizgisi "geniş cephe" stratejisinin sınıfsal içeriğini kendi politik hedefleri doğrultusunda iyice muğlâklaştırarak cephe içerisinde yerli burjuva unsurlara ve sivil-asker bürokrasiye merkezî bir statü vermektedir. Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya faşizme karşı, proletaryanın öncülüğünü üstlenmediği soyut, belirsiz bir cephe anlayışına oldukça sert bir tarzda karşı çıkmışlardır. Onlara göre faşizme karşı mücadele, sol-Kemalist ideolojik jargonda "gerici"nin (kültürel bir entite) "faşist"e tahvil edilmesinde açığa çıkan yanlış analizin ortaya attığı gibi milliyetçi-mukaddesatçı unsurlara karşı bir mücadele değil, faşizmin egemenlik biçimi olarak siyasal iktidar zemininde yapılan makro-politik analizinden çıkan "düzeni yıkma" perspektifinin bir sonucudur.

Faşizmin, devletin bedeninin dışında sivil toplum alanındaki mikro temellerine odaklanarak yapılan "ideolojik" analizlerden farklı olarak, temel politik hedefini "devrim" düşüncesinin biçimlendirdiği "faşizme karşı silâhlı mücadele" stratejisi içinde "faşist" nitelemesi saf bir toplumsal niteleme değil, devlet düzenine dönük siyasal bir nitelemedir. "Faşist" sıfatının temel olarak nitelediği isim "devlet"tir. Devrimci özne, faşizm analizini toplumsal-siyasal zeminin içkin karakteri olarak ele almakta, dışsallaştırıcı analizlerden kaçınmaktadır. YÖN ve TİP teorisyenlerinin ortak paydası "ceberut devlet" kavramı terk edilerek "faşist devlet" analizine geçilmiştir. "Ceberut devlet" kavrayışı TİP çizgisini sivil toplumun temsil mekânı olarak parlamentoya, YÖN çizgisini de tabanın apolitikliği karşısında devrimci-politik unsur olarak gördükleri orduya yanaştırmıştır. Devrimci öznenin "ceberut devlet"e karşı kavramsallaştırdığı "faşist devlet", "yabancılaşmış düzen"i ıslahı değil yıkmayı önüne siyasal amaç olarak koymuştur.

Faşizm kavramının yanında diğer bir önemli paradigmatik değişim de emperyalizm kavramında yaşanmıştır. "Anti-emperyalizm" sloganı, TİP'ten kopuş süreci içerisinde sol Kemalist bir siyasal jargonla formüle edilmiş, sol Kemalist ideolojinin semptomatik ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak sentez konum içinde emperyalizm kavrayışı yeni bir içeriğe kavuşmuştur ve bu yüzden Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya'nın oluşturdukları devrimci sol gelenek ile onların bizzat koptukları sol Kemalist geleneğin anti-emperyalizm anlayışları arasında temel bir farklılık vardır. İlki, sosyalist-komünist bir içerik taşımaktayken, ikincisi milliyetçi bir muhtevaya sahiptir. Mahir Çayan'ın, kendinden önceki politik kavrayışlardan kopuş süreci içerisinde kendi özgün politik kavrayışını ve konumunu netleştirdiği yaklaşımın temel teorik dayanağı "yeni sömürgecilik" tespitidir. Yarı-feodal, yarı-sömürge tezlerinden farklı bir argüman olarak bu teorik çerçeve içerisinde, emperyalizm gizli bir işgal statüsünde ve egemen ilişkilerin içinde belirleyici bir aktör olarak kavranmaktadır. Çayan ve Kaypakkaya'nın kavrayışlarında "em-

peryalizm", Türkiye'deki hâkim sınıf ilişkilerinde dışsal değil içsel-kurucu bir unsur olarak kavranacak ve bu sayede "anti-emperyalizm" sloganında ifadesini bulan politik kavrayış, "yabancı askerleri denize dökmek"te ifadesini bulan "vatan savunması" biçiminde değil, hâkim sınıf yapısının ve onun politik iktidarının radikal bir transformasyonunu öngören "iç savaş" konsepti etrafında anlam kazanacaktır. Anti-emperyalist olmak, basitçe Amerikan askerine karşı olmak değil, doğrudan doğruya "oligarşik düzen"e veyahut "komprador burjuva" sınıfına karşı olmak üzerinden tanımlanacaktır. Bu ayrım önemlidir çünkü aksi halde, anti-emperyalist slogan atan farklı politik aktörlerin motivasyonlarını aynılaştırır ve sözkonusu politik öznellikleri aynı politik aidiyet içinde okuma hatasına düşeriz. Üçüncü sentez konumun devrimci gençleri MDD-YÖN çizgisinin anti-kapitalizmi içermeyen ve somut toplumsal örgütlenmede son derece soyut kalan anti-emperyalizmden kendilerini ısrarla ayırmaya çalışmışlardır.

Son kurultay, yeni başlangıçlar: "Parti"nin doğumu

Toplumsal hareketler mütemadiyen siyasal krizler yaratmış ve bu krizler yeni siyasal kimliklerin oluşumunu tetiklemiştir. İşçi ve köylü kitlelerin kendiliğinden hareketleri, öğrenci kitlelerin işgal ve boykotları gerçeklik arzusunu iyice pekiştirerek patlamalara neden olmuştur. Kriz ve yoğunlaşma noktaları siyasal öznenin kurulma sürecini izlediğimiz temel semptomatik hadiselerden oluşmuştur. Carl Schmitt'in yerinde tespit ettiği gibi "siyasal olan, her hâlükârda daima kriz anına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz anına odaklanmış bir gruplaşma daima *tayin edici* insani gruplaşma, yani siyasal birliktir" (Schmitt, 2006: 58). Kriz anlarından çıkan siyasal gruplaşmaları buraya kadar detaylı bir biçimde analiz ettik. Tayin edici insani gruplaşmanın nesneleştiği ve doğumun gerçekleştiği evre 17 Ekim 1970 tarihinde toplanmış olan Dev-Genç'in son kurultayıdır.

MDD hattı içinde gerçekleşen ayrım sürecini dergiler düzleminden giderek kısaca özetleyelim. İlk ayrışma *Türk Solu* ile *Aydınlık Sosyalist Dergi* arasında ortaya çıkmıştır. Daha sonra ASD içinde 4. Kurultay'da ortaya çıkan ayrışmada Doğu Perinçek ve çevresi *Proleter Devrimci Aydınlık* dergisini çıkartarak ayrılmışlardır. Ve son ayrılık da 5. Kurultay'da Mihri Belli ile Mahir Çayan arasında yaşanmıştır. "Kampüs Maoculuğu"na karşı verilen ideolojik mücadeleye sahne olan 5. Kurultay'dan sonra Genel Başkanlığa Ertuğrul Kürkçü seçilmiştir. Çok geçmeden yayınlanan "ASD'ye Açık Mektup" ile yollar tamamen ayrılmıştır. Önce Doğu Perinçek ile kopan Mahir Çayan çevresi, şimdi de Mihri Belli ile yolları ayırmış, 29-30 Ekim Toplantısı ile birlikte temel görevi, devrimci siyasî örgütün yaratılması olarak belirlemiştir. Bundan sonra

Kurtuluş gazetesini çıkarmaya başlayan bu çevre, Che Guevara'nın meşhur ifadesi olan "devrimcinin görevi devrim yapmaktır"ı pratiğe geçirmeye yönelmiştir. Mahir Çayan ve çevresi, "Milli Demokratik Devrim stratejisi bir savaş stratejisidir. Bu devrimci savaşın görevlerini bir gençlik örgütü olan Dev-Genç asla yerine getiremez" diyerek yeni Dev-Genç Tüzüğü'nü esasta parti tüzüğü olarak tasarlamıştır. 71 kopuşunun bir diğer önemli aktörü İbrahim Kaypakkaya ise PDA grubundan "şafak revizyonizmi" tanımlamasıyla kopuşunu gerçekleştirerek yeni (harfi harfine "Maocu") bir ideolojik, politik ve örgütsel hatta yönelmiştir. İbrahim Kaypakkaya'nın "şafak revizyonizmi"nden kopuş metni Doğu Anadolu Bölge Komitesi kararları olarak geçer ve bu kararın esası, silâhlı mücadelenin ertelenmesi, devrimin objektif şartlarının olmaması, işçi sınıfının önderliğinin reddedilmesi konuları etrafından geliştirilmiş devrimci eleştiriye dayanır. Mahir Çayan gibi İbrahim Kaypakkaya da pratikteki teslimiyetçiliğin/kuyrukçuluğun ve pasifizmin siyasal epistemolojisi olarak gördüğü "revizyonizm" üzerinden eleştirilerini örmüştür.

Ertuğrul Kürkçü, silâhlı mücadeleye başlama fikrinin gelişimini üç neden üzerinden okumaktadır: (i) Soğuk savaşın dinamikleri ve paramiliter güçler: düşmanın uluslararasılaşması ve kontra-gerilla deneyimleri; (ii) sosyalist politik mücadelenin parlamenter yolunun tüketilmiş olması ve (iii) uluslararası komünist hareketin dünya devrimci deneyimi: Dostluğun uluslararasılaşması. Bunlara biz dördüncü olarak pratik-politik bir gerekçeyi ekliyoruz: *Tabanı tutma*. Yakalanan devrimci konjonktür, 15-16 Haziran büyük işçi direnişinden sonra 12 Mart'ta karşı-baskıların artmasıyla dağılma sürecine girdiğinde devrimci öncüler "tabanı tutma" adına öncelikle taktik, ama genel politik hedefler ve ortaya koydukları programlar göz önüne alındığında hemen ardından stratejik bir saldırı evresine geçmişlerdir. Silâhlı mücadelenin başlangıcı ve şiddet enstrümanlarının kullanımı hiçbir zaman, deneyimden önce var olan *a priori* bir düşüncenin evrensel zorunluluğu değildir. Aksine, politik mücadelenin belirli biçimleri, karşılıklı savaş durumunun karmaşık belirlenimleri sonucu ve "karşılıklı eylem" diyalektiği içerisinde açığa çıkmaktadır. Diğer bir anlatımla silâhlı mücadele, şiddetin başlangıcı, metafizik bir "köken" meselesinin dışında, politik mücadelenin somut dinamikleri içinde cereyan eden karşılıklı eylem sonucu varlık kazanmıştır: "Olgusal olarak Türkiye'nin yakın tarihinde silâhlar, 'silâhlı devrim fikri'nden önce ortaya çıktı" (Kürkçü, 2007: 494). Bu, aynı zamanda, yeni tipolojinin mayalandığı bağlamdı:

> Bu çekirdeklerin anlamı, bütün tecrübesizlikleri içinde genç insanların artık, geleneksel öğrenci yoldaşlığından farklı, son derece özgül dayanışma mekanizması içinde yeni insan ilişkilerinin, bir ölüm kalım savaşına bağlanmış bir

> ahlakın belirlediği ilişkiler alanına adım atmalarıydı. Daha sonraki yıllarda kurulmuş bütün "gizli örgütler"in, "devrimci hareketler"in yaslanabilecekleri bir başlangıç noktası 1968'de tohumları atılan bu ilişkiler içinde oluştu. 1971'de kurulan ve sonraki dönemin tüm devrimci "siyasetler"inin döl yatağı olan THKP-C, THKO ve TİKKO bu "çekirdekler"den doğdular. (...) Bu grupların ilk evrim çizgileri izlendiğinde, önderliklerinde 1968'in bu ilk "profesyonel devrimci" çekirdeklerden gelmemiş bir tek kişinin bile bulunmaması rastlantı sayılamaz (Kürkçü, 1998: 2107).

FKF'den silâhlı örgütlenmeye varan süreci "huni" metaforuyla betimlemeye ve özetlemeye çalışalım. FKF'nin kurulmasından başlayarak gelişen olaylar dizisini huninin en geniş ve en seyrek kısmı olarak görmek gerekir. Seyrelmiş empirik düzlemden alta doğru inildikçe açığa çıkan baskın tema 'sıkılaşma', 'yoğunlaşma' ve 'saflaşma'dır. 1965'teki TİP içerisinde örgütlenme, çeşitli öğrenci dernekleri, platformları oluşturma deneyimleri yoğunlaşmayla birlikte 1968 "olay"ına neden olmuştur. 1968'i izleyen dönemde açığa çıkan olaylar dizisi daha da yoğunlaşarak "parti" düzlemine doğru gelişim göstermiştir. Kolektif aktörler olarak partiler, sözkonusu hareketin yoğunlaşma zeminleridir. Öyleyse 1970'lerin sonundan itibaren THKO, THKP-C ve TİKKO partilerinin ortaya çıkması olayların yoğunlaşmasının sonucudur. Dolayısıyla süreci kopuştan ziyade seyrelme/sıkılaşma üzerinden okumak sosyolojik bakımdan daha doğru olacaktır. Bu sıkılaşma içerisinde, ulusal kurtuluştan halk savaşı konseptine, "milli kurtuluş ordusu"ndan "halk kurtuluş ordusu"na, faşizme karşı "devrimci güç birliği"nden "halkın birleşik cephesi"ne, soyut bağımsızlıkçılıktan sınıfın politik özne biçimi olan "halk"ın referans alınarak "halk savaşı" stratejisine (pratik olarak belirgin olmasa da) geçilmiştir.

Taktiksel kısmî çatışmalardan stratejik devrimci savaşa evrilen gençlik mücadelesinin ideolojik motivasyonları teorik tartışma ve ayrışmalarda net olarak görülebilir. "Düşman", belirli bir çelişki kavramsallaştırması içerisinde kurulan "politik akıl" zemininde inşâ edilmektedir. Devrimin sosyolojisi üzerinden kurulan politik akıl, gençlik muhalefetini ölçek, kapsam ve hedef değiştirmeye itecek 1971 kopuşuna sürükleyen "radikalleşme süreci"nin ideolojik belirlenimini oluşturmaktadır. Pratik mücadele içerisinde açılan farklı şiddet stratejilerinin devrimci parti programıyla çerçevelenmesi, başlı başına olayların sürüklemesine veya pratik mücadelenin dışında maceracı küçük burjuvanın romantik fantezilerine veyahut da 'pür politik akla', ve hattâ sadece ülke içindeki politik atmosfere indirgenemeyecek bir nitelik sergilemektedir. Nitekim 12 Mart'la birlikte hem parlamenter yolun hem de sol-cunta yolunun tükenmiş olduğu ortaya çıktığında, bu iki yolun ötesin-

deki "aşağıdan örgütlenen silâhlı mücadele" yoluyla "halk savaşı" stratejisinin doğumu zaten gerçekleşmişti. Ve bu strateji, Avrupa 68'inden onu kesin bir biçimde ayıran Leninist karakteri gereği, anti-otoriter ve anti-kurumsalcı bir motivasyona değil, karşı-otorite ve karşı-kurumlar kurmayı hedefleyen bir politik akıla yaslanmıştır.

Son olarak, FKF üzerinden analiz etmeye çalıştığımız üç ayrı konumu tez, anti-tez, sentez ilişkisi içinde formüle edelim:

Tez: Birinci konumun temel yaklaşımı *siyasetin askerî yapıya önceliği*ne dayanır. Sivil toplum içerisinde yer bulacak legal alanda kurulmuş siyasal parti, tabandan gelişecek toplumsal-siyasal talepleri parlamento zeminine taşıyan politik bir birim olarak görülür. Politik hedefi "Sosyalist Türkiye" olan bu çizginin temsilcisi Türkiye İşçi Partisi'dir. TİP'in kitle örgütlenmesinde temel aldığı sivil toplum kurumu sendikalar iken politik toplumda temel aldığı kurum parlamentodur. Kitle çalışması ve siyasal parti yoluyla parlamenter siyasal kanallara bağlanan ilk konumu kabaca parlamentarist, düzen-içi, barışçıl olarak nitelemek mümkündür.

Anti-Tez: *Askerî yapının siyasete önceliği*ne dayanan ikinci konum, ordu içerisinde örgütlenerek yukarıdan gerçekleştirilecek bir sol-cunta stratejisini savunur. Siyasal partileri, öğrenci-işçi-köylü hareketlerini parlamentonun askıya alınmasını mümkün kılacak iklimi yaratmanın vasıtaları kılan bu yol, milli demokratik devrimci yoldur ve siyasal temsilcilerini *Yön* dergisi, Mihri Belli ve Doğu Perinçek çevreleri oluşturur. Temel aldığı kurum politik toplumun baskı aygıtları ve bu kurumların içinde de temel olarak ordudur. Kitle hareketliliği parlamenter yolları geçersiz kılacak şekilde hükümeti yıpratmanın ve askerî bir darbeye ortam hazırlamanın enstrümanları olarak görülür. Darbe yoluyla silâhlı kuvvetlerin "devrimci" kanadının iktidarı ele geçirmesine dayanan ikinci konumu kabaca parlamento-dışı ancak düzen içi bir pozisyon olarak nitelemek mümkündür.

Sentez: Üçüncü sentez konumun temel yaklaşımı *siyasal olanın belirleyiciliği altında silâhlı mücadele*dir. Kitle tabanı olarak gördükleri halk içinde kurulacak partinin önderliğinde silâhlı mücadeleye dayalı halk savaşı stratejisini savunan sentez konumun politik temsilcileri kopuş özneleri olarak THKO, THKP-C, TKP-ML çizgileridir. İşçi ve köylülerin yanı sıra küçük burjuva hareketlerin oluşturduğu kitle mücadelesi, radikal bir kopmanın (siyasal hareket) toplumsal hareket momentini teşkil etmektedir. Üçüncü konum, ilk iki konumun aksine verili kurumları baz almaz, onları yıkarak kendi siyasî ve askerî karşı-kurumlarını yaratmaya çalışır. Kitle mücadelesi siyasal parti yoluyla silâhlı mücadeleye bağlanır. Şiddeti politik mücadelenin bir biçimi olarak gören üçüncü konumu kabaca parlamentarist olmayan, aynı zamanda düzen-karşıtı, uzlaşmaz olarak tanımlamak mümkündür.

Kolektif aktörün pratik rasyonalitesi: Stratejik bileşenler olarak gerilla savaşı ve devrimci terör

"Düşman"ın ve "Parti"nin teorik bir rasyonalite temelinde nasıl inşâ edildiğini, "Devrim"in ise ne türden bir genel stratejinin ürünü olarak kavramsallaştırıldığını, ayrıntılı tarihsel süreci içerisinde görmüş durumdayız. Dolayısıyla 1970-73 devrimci şiddet aktörlerinin dünya üzerindeki benzer politik şiddet aktörlerinin hangileriyle benzeştiği ve hangilerinden farklılaştığı *teorik olarak* açıktır. Gelgelelim ilgili politik aktörün taşıdığı stratejik rasyonaliteye dair kapsayıcı bir analiz yapılacaksa, ilgili farklılıkların *pratik olarak* somutta nasıl tezahür ettiğini de irdelemek gerekir. Pratikteki ayrımları çizmek ise görece daha zordur. Çünkü teorik olarak, sözgelimi IRA, THKP-C ve El-Kaide'nin yaptığı "düşman" tanımları arasındaki farklılıklar son derece nettir. Ancak pratikte, şiddet araçlarının kimlere, niçin, nasıl ve ne zaman yöneltildiği, başka türden bir analizi zorunlu kılar.

En genel anlamıyla doğrudur ki "devletler işin içine girdiği anda, kolektif şiddet çekişmeli siyasetin özel meselesi haline gelir" (Tilly, 2009: 25). Nitekim buna bağlı olarak "devlet denetimine dayanan eşitsizlik kolektif şiddette önemli bir rol oynar; zira bu (...) devlet denetimini savaşılmaya ya da korunmaya değer hale getirir" (Tilly, 2009: 26). Buradan hareketle, politik şiddet örgütlenmelerinin hemen hepsinin "düşman" asker ve polis güçleriyle doğal bir çatışma içerisinde olduğunu söylemek mümkündür ki buna, verili durumda eğer varsa, kendilerine karşı örgütlenen paramiliter unsurları da eklemek gerekir. Bilindiği üzere, 1960'lı ve 70'li yıllarda, stratejik hedefler bakımından birbirinden farklı parti, örgüt ya da gruplar arasında bu duruma dair bilgi ve tecrübe alışverişi yapılmakta idi (başta Filistin olmak üzere Ortadoğu'daki gerilla kamplarındaki uluslararası örgütsel çeşitliliği hatırlayın). Öyleyse ayrımı, militer ve paramiliter düşman güçleri üzerinden değil, stratejik bakımdan "düşman" olarak tanımlanan siviller, Jeff Goodwin'in adlandırmasıyla "işbirlikçi siviller" [*complicitous civillians*] üzerinden çizmek gerekir. Zira işbirlikçi sivillerin stratejik olarak nasıl tanımlandığı ve buna uygun olarak ne tür hedeflere saldırılar düzenlendiği, ele aldığımız aktörleri benzerlerinden ayıran en önemli kriterlerden birisidir.

Odak noktamızı bu şekilde ayarladığımızda, ilgili literatürde gerilla savaşı-terörizm ilişkisi/ayrımı olarak tartışılan mesele merkeze oturur. Terör ya da terörizm terimlerinin, bugün kazandıkları şeyleştirilmiş (ve Giriş kısmında kategorik olarak devredışı bıraktığımız) anlam bir kenara konduğunda, hem ele aldığımız dönemin aktörlerine yönelik sosyalbilimsel ilgi açısından açıklayıcı bir gücü hem de bizzat o aktörler tarafından tarihsel bir kullanımı bulunmaktadır.

Terörizmi, en genel anlamıyla, çatışmada bilfiil yer almayanlara yönelik şiddet veya şiddet tehdidi olarak tanımlamaya dönük geniş bir mutabakat sözkonusudur. Bu tür bir tanımlama, "devlet terörü"nü de içine alan bir mahiyet sergiler. Böylesi bir mahiyet verili kabul edildiğinde,

> Bir strateji olarak terörün [tanımsal] kapsamına (1) daha geniş politik mücadelelere angaje olmuş grupların üyeleri tarafından kesikli bir biçimde gerçekleştirilen eylemler, (2) devletin istihdam ettiği ve devlet destekli baskı uzmanları da dâhil istikrarlı bir biçimde organize olmuş baskı uzmanlarının *modus operandi*'sinin bir parçası ve (3) birbirinden ayrı ve adanmış eylemcilerden oluşan grup ve şebekelerin başat mantığı girer (Tilly, 2004: 6).

Nitekim Cindy C. Combs (2006: 16-17), bu tanımsal içerikle uyumlu bir biçimde, beş temel terörizm tipolojisi önermektedir:

1. *Kitlesel terör*: Nüfus içerisindeki muhalefeti bastırmak için devlet tarafından uygulanır. Örgütlü ya da örgütsüz, kimi zaman kurumsallaşmış bir tarzda gerçekleşebilir.
2. *Baştaki hanedana dönük suikast*: Devletin başındaki kişiye ya da yönetici elite dönük saldırıdır. 19. yüzyıl Rus anarşistlerinde karşılaştığımız bu tipoloji, herhangi bir bütünlüklü politik stratejinin ürünü olmayıp, "kötücül nesneleri yıkıma uğratmanın kendi başına bir iyilik olduğu" (Tilly, 2004: 9) şeklindeki ahlâkî postülaya dayanır.
3. *Rastgele terör*: İnsanların toplandığı yerlere (postane, tren garı, kafe vs.), o anda orada kim varsa yok etmek üzere bomba yerleştirmektir. Bir halkı topyekûn düşman olarak kodlayan bu terörizm biçimi, genellikle açık işgal durumlarında karşımıza çıkmıştır (Cezayir, Filistin vb.). Son dönemde El-Kaide, bu stratejiye küresel bir boyut kazandırmıştır.
4. *Odaklanmış rastgele terör*: Karşıt grubun önemli fâillerinin muhtemelen toplanmış oldukları yerlere bomba yerleştirmektir. Burada genel olarak mezhepsel bir durum sözkonusudur. 1970'lerin İrlanda'sında dönemsel olarak Katolikler ve Protestanlar arasında ya da günümüz Ortadoğu'sunda Sünniler ve Şiiler arasında bunun örneklerini görmekteyiz.
5. *Taktik terör*: Geniş bir devrimci stratejik planın parçası olarak, sadece hükümete yöneliktir. Combs, M-19'un Kolombiya'da adalet sarayını basıp yargıçları öldürmesini buna örnek olarak verir.

Tilly ve Combs'un bu sırasıyla biçimsel ve içeriksel sınıflandırmaları temel alındığında, burada ele aldığımız devrimci şiddet aktörlerinin genel anlamıyla Tilly'nin sınıflandırmasındaki (1)'e ve (içeriğini biraz daha genişletmek kaydıyla) Combs'un sınıflandırmasındaki (5)'e girdiğini söylemek mümkündür. Ancak hiç kuşkusuz hâlâ daha derinlikli bir çerçeveye ihtiya-

cımız vardır. Zira en basitinden, ilgili aktörlerin dönemin ABD kurum ve kuruluşlarına yaptıkları bombalı saldırılar, Combs'un tipolojilerinde (4)'e girer gibi görünse de bu tam manasıyla açıklayıcı olmamaktadır. Bu noktada Goodwin'in "devrimci terörizm" tanımı yol gösterici olabilir: "*devrimci terörizm, şiddetin ve şiddet tehditlerinin devrimci bir hareket tarafından sivillere veya çatışmada bilfiil yer almayanlara karşı stratejik kullanımı*[dır] *ve genellikle muhatap aldığı çeşitli kesimleri etkileme*[yi] *hedefle*[r]" (Goodwin, 2007: 214, italikler orijinaldir).[13]

Goodwin'in terörizm analizinin odağında, politik aktörlerin neden ara sıra şiddete başvurdukları değil, neden şiddeti *belirli* sivillere ve çatışmada bilfiil yer almayanlara karşı kullandıkları sorusu bulunmaktadır. Bu bilhassa konumuz açısından oldukça önemli bir ayraçtır ve "işbirlikçi siviller"in ele alınan politik aktör tarafından nasıl algılandığı ya da inşâ edildiği ve hangi somut durumlarda bunlara saldırılıp saldırılmadığı hususlarını merkeze alır. Bunun için Goodwin ilk önce "seçici terörizm" ile "kategorik terörizm" arasında bir ayrıma gider: "[Seçici] terörizm, bireysel kimlikleri ya da rolleri nedeniyle hedeflenen ve çarpışmalarda bilfiil yer almayan kişilere karşı yöneltilir" (Goodwin, 2007: 216). Bunlar, politikacılar ve üst-düzey bürokratlar başta olmak üzere, hükümet işbirlikçisi ve ajanı olduğu varsayılanlar ve devrimcilerin destekçilerini hedef alan adi suçlulardan (mafya vs.) oluşurlar. Buna karşın kategorik terörizm, "sadece belirli bir etnik ya da dinsel gruba, milliyete, sosyal sınıfa ya da herhangi bir topluluğa ait oldukları (ya da ait göründükleri) için sıradan bireylere yöneltilen" (Goodwin, 2007: 217) bir terörizm türüdür. Kategorik terörizmin kimlere yöneltileceği ise, ele alınan devrimci şiddet aktörünün hangi sivilleri kategorik olarak suçladığıyla bağlantılıdır. Sommier'in bahsettiği "eylemlerle suç-ceza arasındaki ilişki" tam da bu noktada kurulur.

Ele aldığımız aktörde "işbirlikçi siviller"in nasıl tanımlandığını görmek için, öncelikle terör ve terörizm terimlerinin bizzat aktör tarafından kullanılma ve anlamlandırılma biçimine bakmamız gerekir. Nitekim bu terimler dönemin devrimci şiddet uygulayıcılarının gündemine girmiştir. Ancak yukarıdaki çerçevelerde çoğu zaman gözden kaçan bir durum olarak, şiddet uygulayıcılarının bu terimler üzerine düşünmeye başlamaları ile "şehir gerillası" üzerine düşünmeye başlamaları arasında dolaysız bir bağlantı vardır.

Öncelikle ilgili terimler kullanılırken atfedilen anlamlar hususunda ciddi muğlâklıklar olduğunu belirtmek gerekir. Sözgelimi Che Guevara, konuyla

---

13 Goodwin, "'devrimci hareket' kavramını siyasal ve bazı durumlarda sosyo-ekonomik düzeni az çok köktenci yöntemlerle değiştirmeye çalışan herhangi bir örgüt veya şebeke ve destekçileri anlamında genişçe kullanıyorum" (2007: 214-5) demektedir. Bizim buradaki "devrimci şiddet" kavram tercihimizin bu tür "geniş" bir kullanımla örtüşmediği aşikâr olsa gerektir. Kuşkusuz bu, Goodwin'in oluşturduğu çerçevenin verimlerinden yararlanmamıza bir engel değildir.

ilgili pasajlarında (1976: 50-51, 65-67, 119, 127-128), şehir gerillasının temel görevini örgütlü sabotaj eylemlerine girişmek olarak saptamış, baskıcı ve acımasız uygulamaları geniş yığınlar tarafından net bir biçimde bilinen yöneticilerin sözkonusu olduğu çok özel durumlar hariç kişisel suikastlere sıcak bakmadığını özellikle belirtmiştir. Ancak terörizm terimine yönelik tutumunun ikircikli olduğunu söylemek gerekir. Çünkü her ne kadar terörizmi kişisel suikastlerle (yani seçici terörizmle) sınırlandırmak ve örgütlü sabotajı bundan kesinlikle ayırmak amacındaysa da,[14] "terörizmin değerlendirilmesinde çok tartışılan" (Che Guevara, 1976: 51) noktalara dair mülahazalarında bu koymaya çalıştığı ayrım oldukça muğlâklaşır. Ancak her hâlükârda şehir gerillacılığı Che Guevara açısından mutlak anlamda kır gerillasına (dolayısıyla aslında, klasik anlamıyla gerilla savaşına) bağlıdır ve tek temel görevi kır gerillasının elini rahatlatacak taktik sabotaj eylemlerinde bulunmaktır. Bu özelliğiyle de ancak gerilla savaşının belki ileri safhalarında başvurulabilecek, oldukça talî bir özellik arz eder. Nitekim Che Guevara'nın bu tür eylemleri yapacak unsurları "dış *sivil* örgüt" (1976: 119) ya da "devrimci ordunun kontrolündeki mıntıkaların dışındaki (...) *sivil* ve gizli örgüt" (1976: 127, italikler bize ait) olarak adlandırması, hem devrimci bir ordunun önsel varlığını hem de örgütlü sabotajcıların "sivil"liğini vurgulayan yapısıyla oldukça açıklayıcıdır.

Latin Amerika'nın Brezilya, Uruguay ve Arjantin gibi ekonomik olarak nispeten gelişmiş ve dolayısıyla büyük kentlere sahip ülkelerinde "şehir gerillası" konseptinin merkezîleşmesi, bilhassa konumuz açısından oldukça önemli içerimler taşımaktadır. Bu merkezîleşmenin nesnel sebebi şöyle özetlenebilir: "Halkının % 80'i şehirlerde yaşayan Uruguay'da ayaklanmadan temelli vazgeçilmeyecekse, bu ayaklanma sadece 1,5 milyonluk başşehir Montevideo'da başlatılabilirdi. Sonra büyük şehir her tarafının göz altında tutulamayışı ve izini kaybettirmenin kolaylığı dolayısıyla cangıl mıntıkası olarak kabul edilebilirdi" (Tophoven, 1993: 44). Öte yandan, bunun en açık teorik ifadesi Brezilyalı şehir gerillası kuramcı ve uygulayıcısı Carlos Marighella'da (1970: 116 vd.) karşılığını bulacaktır: Che Guevara'da biçilen misyonun tam aksine, yardımcı değil başlatıcı, "sivil" değil politik-asker, sadece örgütlü sabotaj değil resmî ya da özel kurumlara saldırı, banka soygunu, baskın, işgal, pusu, mahkûmların kurtarılması, adam kaçırma, sabotaj, bireysel suikast, terörizm ve silâhlı propaganda gibi eylem biçimlerinden oluşan geniş bir şiddet eylemi repertuvarına sahip olan bir şehir gerillası konsepti...

Bu sıralanan eylem repertuvarı içerisinde "terörizm"in Che Guevara'daki pejoratif anlamından tamamen soyunduruldığunu görürüz. Marighella salt

14 "Sabotajın terörizmle hiçbir ilgisi yoktur. Terörizm, yöntemleri sabotaj yöntemlerinden mutlak biçimde farklı olan bireysel suikastlerdir" (Che Guevara, 1976: 127).

teknik bir tanım vermektedir: "Biz terörizmden bombalı suikastlara girişimi anlıyoruz" (Marighella, 1970: 128). Gelgelelim adam kaçırma, bireysel ve sivil hedeflere (bakan, üst düzey bürokrat, büyük sanayici vs.) pusu ve suikast gibi eylemlerin neden terörizm tanımı içerisine girmediği açık değildir. Yine de bu muğlâklığın kısmen giderilmesine dönük temel hamle, yeni bir kavramın ("devrimci terör" ya da "devrimci terörizm") devreye sokulması gibi görünmektedir: "Gerilla, her zaman devrimci teröre yararlı olmalıdır" (Marighella, 1970: 128). "Devrimci terör" terimi, Marighella'nın sıraladığı şiddet eylemlerinden oluşan bütün repertuvarı kapsıyor gibidir ya da en azından, iç tutarlılığın sağlanması açısından, kapsaması gerekir.

Bu yeni kavramın Çayan tarafından sahiplenildiği görülmektedir: "Proletarya partisi, en küçük reformist hareketten *devrimci tedhişçiliğe* kadar her çeşit eylem biçimini, yerinde ve zamanında gündem meselesi yapan (...) savaşçı bir örgüttür" (Çayan, 2004: 301, italikler bize ait). Nitekim THKP-C, eylemlerini üstlendiği bildiride bu eylemleri "devrimci terör harekâtı"nın (Çayan, 2004: 456) parçaları olarak adlandırmıştır. Ama öte yandan Çayan, kendilerine yöneltilen terörist ithamına da karşı çıkmıştır: "Silâhlı propaganda (...) kesin olarak terörizm değildir. Bireysel terörizmden amaç ve biçim olarak farklıdır" (Çayan, 2004: 399). Bu pasaj, "terörizm"i "bireysel terörizm"le eşitlediği için "devrimci terörizm" gibi bir adlandırmayı dışlamaktadır. Dahası "bireysel terörizm"in Che Guevara'daki gibi kişilere dönük suikastlere mi yoksa "parti"den bağımsız bireylerce yapılan terörist eylemlere mi atıfta bulunduğu açık değildir.[15]

Bu türden muğlâklıkların sebeplerinin izini sürmek ve bunları gidermek kuşkusuz bu çalışmanın işi değildir.[16] Burada bizim için önemli olan, semptomatik bir durumdur: Terörizm tartışmasının ve bizzat terimin kendisinin ilgili aktörlerin gündemine girmesi, şehirlerde silâhlı eylemlerin yoğunlaştırılmasına (zamanlama olarak da olsa) öncelik tanıyan bir stratejinin kabul edilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Burada oldukça önemli bir ayrımın var olduğunu görmek gerekir: "Burjuvazi", "bürokratik aygıt" ve ülkeyi gizli işgal etmiş "emperyalizm", en tipik örneğiyle Küba'da karşılaştığımız klasik gerilla savaşında ordu güçlerine karşı girişilmiş bir savaşın sonucunda yıkılacak bir bloğa işaret ederken, şehir gerillasını merkeze alan konseptte hem kurumsal hem de kişisel olarak bizzat saldırının *somut* hedefleri hâline gelirler.

15 Kaldı ki Çayan, "parti"nin dışında gerçekleşen bu türden eylemleri, saldırılan hedeflerin kendileri açısından meşruiyeti temelinde açıkça desteklemektedir: "Bu hedeflere vuran bütün hareketleri destekleyen partimiz..." (Çayan, 2004: 447).

16 Yine de 1970-73 dönemi sonrası devrimci şiddet momentlerindeki aktörlerin "devrimci terör" ya da "devrimci terörizm" terimlerinden tamamen vazgeçmelerinin bu muğlâklığı ortadan kaldırma amacı taşıdığı öngörülebilir.

Şehir gerillacılığına öncelik tanıyan bir strateji, kuşkusuz basitçe savaşın coğrafyasının değişmesi olarak görülemez. Bu noktadan itibaren savaşın *karakterinin* de değiştiğini fark etmek önemlidir. Zira klasik gerilla savaşında "organize olmuş –her ne kadar değişik prensiplere göre organize olmuşlarsa da– askerî teşekküller arasındaki bir silâhlı çatışma" (Tophoven, 1993: 44) sözkonusudur. Oysa şehir gerillası eylemlerindeki "gaye artık ön planda resmî silâhlı kuvvetlerin tâciz ve imhaları değil de, bu silâhlı kuvvetlerin korudukları sistemi elde mevcut her vasıtadan faydalanarak '*güvensizliğe düşürmek*'tir" (Tophoven, 1993: 44, italikler orijinaldir). Bu demektir ki bu yeni konseptte psikolojik yön, klasik gerilla savaşına kıyasla oldukça ağır basmaktadır ve burada sözkonusu olan, sadece düşman silâhlı bloğun değil bir bütün olarak "halk"ın psikolojisidir: Strateji, günübirlik yaşamın felce uğratılması üzerine kuruludur.

Öte yandan dönemin Türkiye'sinde, Goodwin'in seçici ve kategorik terörizm kavramları açısından meseleye bakıldığında, kısmî bir çeşitlenme sözkonusudur. Öncelikle ilgili dönemde devrimci şiddet uygulayan üç temel aktörün (THKO, THKP-C ve TİKKO) eylem repertuvarlarına dair bir dökümde bulunalım. THKO ve THKP-C'nin devrimci şiddet eylemi repertuvarları birbirleriyle ve genel olarak Marighella'nın stratejisiyle benzerlikler göstermektedir: Banka soygunu, adam kaçırma, ABD'ye ait askerî hedeflerin yanı sıra büyükelçilik,[17] firma ve mülklere saldırı ve kır gerillası hazırlıkları. Farklı olarak THKP-C'nin, kaçırdığı İsrail Başkonsolosu Efraim Elrom'u öldürmesi sözkonusudur; bunu hem bir seçici terörizm örneği olarak hem de şiddetin dozunun yükselmesinde örgütler arası rekabetin bir sonucu olarak yorumlamak mümkündür.

Çeşitlenmeye yol açan şey ise TİKKO'nun Maocu bir stratejiyi merkeze alarak, doğrudan kır gerillasını örgütlemeye girişmesidir. Dolayısıyla ele aldığımız dönemde TİKKO'nun şehir gerillası kurmak gibi hedefi yoktur; hedef, Maocu stratejiye uygun olarak, kırsal alanda "kızıl siyasî üsler" kurmak ve belirli bir bölgeyi askerî ve siyasî olarak tutmaya çalışmaktır. Bu stratejik fark, doğrudan eylemlerin hedeflerine de yansıyacaktır: TİKKO, THKO ve THKP-C'den farklı olarak, üslenmeye çalıştığı bölgedeki asker ve polis hedeflerine dönük gerilla saldırıları yapmıştır. Yine TİKKO'nun, bulunduğu bölgedeki bir ihbarcıya (Sinan Cemgil ve ekibini ihbar eden muhtar) ve bir tüccara dönük saldırıları sözkonusudur ki bunların ilkinin seçici, ikincisinin ise kategorik terörizm örneği olduğu söylenebilir.

Goodwin'in çerçevesini bu üç partinin şiddet eylemi repertuvarlarına bir bütün olarak uyguladığımızda şunları söylemek mümkündür: Buralar-

---

17 Aynı dönemde Portekiz, Fransa ve İngiltere büyükelçiliklerine yapılmış "enternasyonalist destek" temalı saldırılar da sözkonusu olmuştur.

da oluşan şiddet stratejileri, hem gerilla savaşından hem seçici terörizmden hem de kategorik terörizmden unsurlar barındırmaktadır. Devrimci şiddet, THKO ve THKP-C örneğinde ABD askerlerini, TİKKO örneğinde ise Türk Silâhlı Kuvvetleri'ni ve polisi hedef aldığı durumda gerilla savaşı özelliği göstermektedir; büyükelçi, ihbarcı gibi kişileri hedef aldığında seçici terörizm, tüccar örneğinde ise kategorik terörizm sözkonusudur.

Öte yandan, Goodwin'in verdiği örneklerde ABD'nin sömürge ülkelerde konuşlanmış sivil kurum ve kuruluşlarına yönelik saldırılar bulunmamakla birlikte, bunların kategorik terörizm kapsamında değerlendirilebileceğini düşünüyoruz; zira burada, ülke topraklarındaki sadece asker değil tüm ABD'lilerin kategorik olarak "işgalci" diye itham edildiği bir kavrayış var gibi görünmektedir.

Gelgelelim, saldırılan somut hedeflere değil de tanımlanan *stratejik/potansiyel* hedeflere baktığımızda, işbirlikçi sivillerin oldukça net bir tanımıyla karşılaşmaktayız. Başka bir deyişle bilhassa THKP-C ve TİKKO, hedefleri arasında kategorik olarak yer alan sivilleri açıkça tanımlamakta ve bunlara yönelik saldırılar düzenleyeceklerini tabir caizse *vaat etmektedirler*: "Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi'nin düşmanları, Amerikan emperyalistleri, finans kapitalistler, toprak ağaları, aracı ve tefeciler, Amerikancı asker-sivil bürokratlar ve bütün halk düşmanlarıdır" (Çayan, 2004: 455). Aynı şey Kaypakkaya için de geçerlidir: "Gerilla faaliyeti, toprak ağalarının, halk düşmanı bürokratların, ihbarcıların, faizcilerin imhasını (...) içerir (...) 'banka soymak ve adam kaçırmak' eylemleri ilke olarak reddedilemez" (Kaypakkaya, 1999: 306).[18] Nitekim bilhassa 1975-80 devrimci şiddet momentinde THKP-C veya TİKKO devamcısı olduğunu deklare eden örgüt ve partiler tarafından bu hedeflere yönelik saldırıların ve buna uygun repertuvarın fiilen yaşama geçirildiği görülecektir.

İlgili aktörlerin 1970-73 momentinde vaat ettikleri tüm hedeflere saldır(a)mamalarının bir sebebi, "başlatıcılar"ın fizikî varlıklarının kısa sürede imha edilmesi olabilir hiç kuşkusuz. Ancak yine de şöylesi sorular sormak stratejik açıdan meşrudur: Örneğin THKP-C, sınırlı da olsa bir vuruş gücü varken, neden ilk eylemlerinde "kapitalist"e, "ağa"ya ya da "bürokrat"a değil de "Elrom"a saldırmıştır? Ya da sözgelimi TİKKO, neden Ankara'daki bir

18 Dahası Kaypakkaya, her ne kadar Che Guevara'dakine benzer şekilde şehirdeki gerilla faaliyetlerini doğrudan kır gerillasına bağlamaktaysa da, şehir gerillasının eylem repertuvarını ve hedeflerini Che Guevara'dan çok Marighella'yı (dolayısıyla teorik olarak olmasa da pratik olarak THKP-C'yi) onaylar şekilde ortaya koymaktadır: "Şehirlerde girişilecek gerilla faaliyeti [aracılığıyla] şehirlerde sınıf düşmanları da imha edilebilir; mesela, polis ajanları, faşist subaylar, işkenceci polisler, faşist teşkilatların elebaşıları, zalim patronlar ve yardakçıları, grev kırıcılar, ajan-provokatörler, ihbarcılar (...) vs. kurşuna dizilebilir" (Kaypakkaya, 1999: 308). Burada hem gerilla saldırısının ("asker", "polis") hem de seçici ("ajan-provokatörler", "ajanlar", "ihbarcılar") ve kategorik ("patronlar", "grev kırıcılar") terörizmin hedeflerinin bir arada tanımlandığı görülmektedir.

"bürokrat"a değil de ilk olarak belirli bir bölgedeki kişilere seçici terörizm uygulamıştır? Burada, genel stratejik aklın yanı sıra hem kendi tabanına hem de genel sivil kamuoyuna dönük konjonktürel bir fayda-zarar hesabının izi sürülebilir. Devrimci şiddet üzerine yapılan araştırmalar, devrimci şiddet aktörlerinin, kategorik olarak hedef addettikleri sivillere neden verili konjonktürde saldırmadıklarına dair bazı nedenler ortaya koymaktadır. Konumuzla ilgisi olabilecekleri aktarırsak (Goodwin, 2007: 233): (i) İşbirlikçi siviller, devrimci hareketin potansiyel üyeleri ve müttefikleri olabilir, (ii) Şiddet içermeyen çağrılar ya da protestolar, işbirlikçi sivilleri, tehdit veya şiddetin etkileyebileceğinden daha fazla etkileyebilir ve (iii) Terörizm, harekete sempatiyle bakan mevcut veya potansiyel üçüncü partilerle ittifaklara zarar verebilir veya o ittifakların kurulmasını engelleyebilir.

Döneme damgasını vuran "cephe" arayışlarının bu saydığımız nedenlerin işlemesini sağlayan önemli bir değişken olduğu öngörülebilir. Bu, THKP-C'nin bunu dikkate alırken TİKKO'nun neden almadığını da açıklar: THKP-C'nin öncelikli stratejik amacı mümkün olduğunca geniş bir "halk cephesi"ne "devrimci öncü"nün gücünü göstermekken, TİKKO'nun öncelikli amacı ise belirli bir bölgedeki tüm "gerici" unsurları imha veya pasifize edip kır gerillasını kurumlaştırmaktır. Gördüğümüz üzere propagandif kaygı, şehir gerillasına stratejik *öncelik* tanıyan hareketlerde, *ilkin* kır gerillasını örgütlemeye yönelenlere kıyasla çok daha baskındır. Bunlardan hareketle, *ilk* silâhlı eylemlerin hedef ve biçimlerinin büyük oranda açıklığa kavuştuğu söylenebilir. Kuşkusuz burada, başka olası belirleyenlerin de izi sürülebilirdi ama en azından, ilgili aktörlerin şiddet uygularken konjonktürel durumları da dikkate almaya çalıştıklarını gösterebildiğimizi düşünüyoruz.

Sonuç olarak; dönemin devrimci şiddet aktörlerinin genel devrim stratejileri ile somut şiddet pratikleri arasında bir tutarlılık olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, teorik rasyonalite düzleminde düşmanın teorik varlığının, pratik rasyonalite düzleminde ise somut varlığının cisimleştiğini söylemek mümkündür. Aktörler, devrim stratejileri kapsamında tanımladıkları "düşman"ın hem silâhlı güçlerine hem de sivil kanadına dönük saldırılar düzenlemektedir. İşbirlikçi sivillere yönelik Marksist-Leninist çerçeveden geliştirilen teorik itham, şiddet pratiklerinde doğrudan karşılığını bulmakta ve şiddet aktörleri, açıkça tanımladıkları işbirlikçi sivillerin dışındaki sivil hedeflere saldırmaktan özellikle kaçınmaktadır. Öte yandan, işbirlikçi siviller içinde tanımladıkları toplumsal (konumuz özelinde, sınıfsal) kategorilere her koşulda ve her zaman saldırmıyor olmaları, sadece stratejik değil taktik, konjonktürel ve/veya propagandif kaygılarla da hareket ettiklerini göstermektedir. Tüm bunlar, Tilly'ci terimlerle ifade edilirse, "'stratejik seçimler' yapabilen *rasyonel* özneler"in (Ergut ve Uysal, 2007: 25) varlığına işaret etmektedir.

Somut sosyal tip olarak 'partizan'

> ...olayların çok berrak, çok sade göründüğü durumlar vardır (...) Bunlar adaletsizliğin deyim yerindeyse bizi 'kör ettiği' anlardır
>
> (Florence Aubenas'tan aktaran Benasayag, 2007: 61).

Yazımızın Giriş kısmında, devrimci şiddetin kolektif aktörünün sadece teorik ve pratik rasyonalitesini sergileyerek meseleyi burada bırakmanın *somut* bir şeyleri eksik bırakmak anlamına geleceğini belirtmiştik. Bunun en önemli sebebi, hiç kuşkusuz, bu tür bir stratejik rasyonalite sergileyen kolektif aktöre mensup olan militanların aynı zamanda işkence, yıllarca sürecek hapislikler ve ölüm gibi yüksek bedelleri de göze alıyor oluşudur. Geri döndürülemez bedelleri göze alan militan, salt rasyonelliğiyle kavranamaz. Demek ki bu yanıyla pür rasyonel analiz çerçevelerini aşan bir durum sözkonusudur ve bu, sözkonusu angajmanın sebeplerine dair farklı analiz biçimlerini gerekli kılar.

Buradaki boşluğu doldurmak için bir "somut sosyal tip"[19] inşâ etmeyi deneyeceğiz. "Somut sosyal tip" olarak adlandırdığımız şeye dair gayet faydalı bir tanımı aktarırsak: "Bir sosyal tip, aslında; gerçek yaşamda 'görünürlük' alanında durmaktayken, sosyolojik analiz bağlamına çıkartılmış bir toplumsal ilişkiler demetidir (...) toplumların somut görünümündeki toplumsal ilişkilerin belirleyici özelliklerinin bir demetidir" (Baker, 2010: 101-102, 87). Dolayısıyla bir somut sosyal tipin, belirli bir reel sosyal mekanizmayı kişileştiren Marx'ın Kapitalist'i ya da Weber'in Bürokrat'ı gibi "reel sosyal tip"lerden farklı olarak, renkli ve üç boyutlu olması gerekir.[20] Bir somut sosyal tip, içine yerleşilen konumları, bu konumlarla zaman zaman çelişkili bir ilişki içerisindeki yatkınlıkları ve dolayısıyla da tipik belli başlı duygulanımsal öğeleri içerir ve eğer yeterince iyi bir biçimde oluşturulmuşsa, "işte bu" dedirten, "sokak ile kitaplar arası" bir nitelik sergiler. Demek ki bir somut sosyal tip, yeterince iyi bir biçimde oluşturulduğunda, somut bir sosyal bileşimin net bir fotoğrafını çekmiş demektir ve herkesin onu gözünde canlandırabilmesinin sebebi de budur.

"Partizan"ı bu tür bir somut sosyal tip olarak oluşturmak için mütevazı da olsa bazı adımlar atmak mümkündür. Ama hemen bir uyarıda bulunalım: Somut sosyal tip olarak partizana duygulanımsal bir içerik atfetmek ile

---

19 "Reel sosyal tip" ile "somut sosyal tip" arasına koyduğumuz ayrımın teorik temellendirmesi için bkz. Öğütle, 2013.

20 Tam da bu noktada Marx'ın şu uyarısını hatırlamak faydalı olacaktır: "Kapitalisti ve toprak sahibini hiçbir biçimde *couleur de rose* [renkli halde] çizmedim. Tersine burada bireylerle, yalnızca iktisadî kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının cisimleşmiş halleri oldukları ölçüde ilgilenilmiştir" (Marx, 1965: 10).

birey-partizana *a priori* psikolojik mekanizmalar atfetmek aynı şeyler değildir. Çünkü öncelikle karşımızda bir birey-aktör olmadığını bilmek gerekir: Karşımızda, tarihsel ve teorik inşâsını ortaklaşa bir biçimde gerçekleştirmiş bir aktör bulunmaktadır ve dolayısıyla burada yapılması gereken, ele alınan bağlamdaki aklî, ruhsal ve bedensel pratikleri sosyal-tipik bir biçimde serimlemektir. Aksi bir tutum, yani "gerilla"da, "militan"da ya da "terörist"te içkin psikolojik mekanizma ve süreçler arama çabası, çeşitli vesilelerle belirttiğimiz üzere, IRA, THKP-C ve El-Kaide arasındaki farklılıkları görünmez kılacaktır.

Çalışmamızın buraya kadarki kısımlarında, 1970-73 devrimci şiddet momentinin 1965'ten itibaren ivmelenen bir sosyo-tarihsel süreç içerisinde hem pratik hem de düşünsel olarak mayalandığını, yani Clausewitzçi deyişle "savaşın hiçbir zaman birdenbire patlak vermediğini" (Clausewitz, 1975: 49) sergilemeye çalıştık. Gelgelelim, bizzat bu mayalanma ve sürekliliği sergilemek için gösterdiğimiz *çaba*, 'özne'l uğraktaki kopuş deneyiminin semptomatik işareti gibidir. Başka bir deyişle, yazının buraya kadarki kısmında, 1965'te başlayan radikalleşme süreci ile 1970-73 devrimci şiddet deneyimleri arasında *görünenin ya da 'özne'l olarak deneyimlenenin aksine* nesnel bir süreklilik olduğunu göstermeye çalışmış olduk. Peki ama, gerek yazılı gerek sözlü birçok anı ve biyografi aktarımında karşımıza çıkan ve bize bir somut sosyal tip olarak partizanın içeriğinin ipuçlarını veren tipik-deneyimi nasıl kavramak gerekir? Sosyo-tarihsel düzlemdeki sürekliliği, duygulanımsal düzlemdeki kopuş tipik-deneyimiyle birlikte kavramak mümkün müdür?

Burada üzerine konuştuğumuz somut sosyal tip düzleminde aslında belirli bir süreklilik unsuru bulunmaktadır. Bu unsur, "politik kimlik"tir. Tilly'ye göre insanlar, sosyal ve/veya psikolojik pek çok sebepten dolayı, "sosyal deneyimleri *standart hikâyeler* olarak nakleder, analiz ve muhakeme eder, hatırlar ve yeniden düzenlerler" (Tilly, 2002: 73). Buradan bakıldığında "politik kimlikler daima, biz-onlar sınırıyla ilgili ortaklaşa paylaşılan hikâyelerin, yani sınırın nasıl ortaya çıktığı ve onları ayıran şeyin ne olduğuna dair hikâyelerin benimsenmesini gerektirir" (Tilly, 2002: 61). 1960'lar Türkiye'sindeki sol örgütlenmelerin hemen hepsinin paylaştığı bu türden çok sayıda ortak ve standart hikâyenin sözkonusu olduğunu, etraflıca ele aldığımız tarihsel süreçten biliyoruz. Nitekim bugün, hangi sol parti, örgüt ya da gruptan olursa olsun, dönemin pek çok birey-aktörüyle konuştuğunuzda size bu hikâyeleri anlatacaktır: "Faşist saldırılar", "6. Filo", "Kanlı Pazar", "15-16 Haziran Direnişi" vs. Dolayısıyla 1970-73 devrimci şiddet momentinin aktörleri de bu geniş anlamıyla "biz"e dâhildir. Ancak burada oldukça hayatî bir başkalaşım sözkonusudur: Bu ortak hikâyeler, ilgili politik öznenin inşâsında artık farklı bir bütünlük içerisinde bir araya gelecek ve buna, örgütsel kopuşlar-

la birlikte, bu genel "biz"e değil daha dar bir "biz"e ait hikâyeler eklenmeye başlayacaktır. Öyleyse ilgili politik aktör, kendi politik kimliğini bu kopuşlar içerisinde yeniden inşâ ederken, sözkonusu ortak hikâyeleri kendi parti tarihinin bileşenlerine dönüştürecektir; başka bir deyişle *hikâye*ler [*story*], bir *tarih*e [*history*] dönüşecektir. O, ortak baskı ve direnme deneyimlerini temellük ederek *teleolojik* bir tarih yorumunun temeli yapacaktır ve böylelikle de bu ortak politik kimliğin bileşenlerinden yeni bir *benlik* türetmiş olacaktır. Bu dediklerimizin içerimlerini ilerleyen sayfalarda sergilemeye çalışacağız ama öncelikle, süreklilik ile kopuş arasındaki buraya özgü ilişkiyi daha iyi görebilmek için, benzer süreç ve örgütlenmelere ilişkin yapılmış empirik araştırmaların verimlerine bakmak faydalı olacaktır.

Doug McAdam (1986), 1964 Mississippi'sindeki *Freedom Summer* kampanyasına dair gerçekleştirdiği empirik çalışmasının teorik kısmında, konuyla ilgili sosyolojik araştırmalar için oldukça önemli ayrımlar çizmektedir. Toplumsal hareketlerle ilgili literatürde, yasal bir örgüte üye olma/olmama ayrımı üzerinden kurulan bir eylemci olma/olmama dikotomisinin var olduğunu saptayan McAdam, buradaki sorunu şöyle dile getirmektedir: "İnsanlar, toplumsal hareketlere, yasal örgütlere katıldıkları anlamda 'katılmazlar' (...) üye olan/olmayan ayrımı, hareket içinde herhangi bir tanım gereği 'aktif' olan pek çok kişiyi gözden kaçırabilir" (McAdam, 1986: 66). Nitekim McAdam, Sommier'in "yüksek riskli bağlanma ile *dar anlamda* bağlanma arasındaki fark" (2012: 81) şeklinde adlandıracağı üzere, hareketin militanları ile sempatizanları arasındaki ayrımı buradan hareketle çizmiştir. McAdam'ın bulgularına göre bu fark, niteliksel bir fark değil bir derece ve yoğunluk farkı olarak kendisini göstermektedir. MacAdam'ın bu sonuca ulaşmasının en önemli sebeplerinden biri, ruhsal durum ve duygular açısından iki grup arasında anlamlı bir fark olmamasıdır.

Toplumsal hareketlerle ilgili literatürdeki bir diğer önemli sorunu, bu literatürün genellikle "güvenli/risksiz" hareketler üzerinden oluşması olarak saptayan McAdam, yüksek riskli/maliyetli eylemcilik ile düşük riskli/maliyetli eylemcilik arasında konumuzla oldukça yakından bağlantılı bir ayrım daha yapar. Maliyet ve risk kavramları ise şöyle tanımlanır: "Maliyet, bir kişinin belirli bir eylemcilik biçimine angaje olmasının gerektirdiği zaman, para ve enerji harcamalarına atıfta bulunur. (...) Risk ise belirli bir eylemcilik tipine angaje olmanın öngörülen (hukukî, sosyal, fiziksel, malî vb.) tehlikelerine atıfta bulunur" (McAdam, 1986: 67).

McAdam, genel bir yüksek riskli eylemcilik modeli öne sürmektedir (1986: 69). Buna göre; aile-içi sosyalizasyon ve diğer sosyalizasyon etkileriyle oluşan yeni fikirlere açık politik tutumlar sonucu kişi, eylemcilerle, somut olarak ise "örgüte adam alan bir görevli"yle temas kurar ve bu-

nun ardından “başlangıçtaki düşük riskli eylemcilik” evresine geçer. Bu düşük riskli eylemcilik düzeyinin yüksek riskli eylemcilik düzeyine dönüşmesindeki temel belirleyen, McAdam’ın “biyografik mevcudiyet” [*biographical availability*] olarak adlandırdığı durumdur; biyografik mevcudiyet, “tam-zamanlı istihdam, evlilik ve aile sorumlulukları gibi kişisel sınırlamaların yokluğu” (McAdam, 1986: 70) demektir ki bunun bilhassa gençliğe işaret ettiği açıktır. Bu şekilde tamamen mevcut/erişilebilir olan kişilerin yüksek riskli eylemciliğe devşirilmesiyle birlikte “eylemci ağına artan derecede eklemlenme → ideolojik sosyalizasyonun derinleşmesi → eylemci kimliğinin inşâsı → yüksek riskli eylemcilik” döngüsü devreye girer. Demek ki yüksek riskli eylemciliğe katılanlarda genel olarak şu özelliklerle karşılaşılır: (a) Bir eylemcilik geçmişi, (b) hareketin ideoloji ve hedeflerine derin bağlılık, (c) eylemci ağına entegre olma ve (d) kişisel sınırlamalardan görece azade olma (McAdam, 1986: 71).

McAdam’ın yüksek riskli eylemcilik ve yüksek riskli angajman kavrayışının, burada ele aldığımız 1970-73 devrimci şiddet aktörlerine dair pek çok şey söylediği aşikârdır. Yine de McAdam’ın oluşturduğu çerçevenin buraya birebir oturmadığı bir husus sözkonusudur. Şöyle ki: McAdam’ın çerçevesi, *kurulu* bir harekete militan katılımı üzerine odaklanmaktadır. Biz ise burada, gittikçe şiddet dozu artan kitlesel eylemlerden profesyonel militanlığa dönüşüm sürecine odaklanmakta, dolayısıyla *kurucu* partizanların tipolojisini çıkarmaya çalışmaktayız. Berger ve Luckmann’ın (2008), geniş topluma dönük kavrayışta oldukça büyük sorunlar taşıyan bir teorik önerisi, yine de birebir benimsememek kaydıyla buradaki ayrımı kavramada işe yarayabilir. Buna göre bizim bu yazıda ele aldığımız aktörü oluşturan bireyler, kendi tarihsel deneyimlerinden ve (içeriğini birazdan netleştireceğimiz) aralarındaki *ilişkiden* hareketle bir “dünya kurmaktadır”. McAdam’ın ele aldığı durumda ise, “evren-idâmesinin kavram aygıtları” oluşmuş ve harekete katılan birey-aktörler bu deneyimlerini bir ikincil sosyalizasyon süreci olarak yaşamaktadır. Öte yandan, burada ele aldığımız durumda kurulan “dünya”nın Berger ve Luckmann’ın anlattığından önemli bir farkı vardır ki o da, bu “dünya”nın kurulur kurulmaz yazılı hâle getirilmesi (‘Parti tüzüğü’), böylelikle *tarihe not düşülmesi* (bunu Marksist-Leninist ‘tarih’ kavrayışıyla beraber düşünün) ve dolayısıyla kurucuları tarafından dahi değiştirilemez olmasıdır. Buna sebep olan ‘ilişki’nin mahiyeti üzerine birazdan yoğunlaşacağız.

İtalya, Fransa, Almanya gibi gelişmiş kapitalist ülkelerde aynı dönemde ortaya çıkıp gelişen devrimci şiddet hareketleri üzerine çalışmasında Sommier, ilgili kolektif aktörlerin inşâ sürecini açığa çıkarırken burada da işe yarayacak bazı saptamalarda bulunur. Sommier’e göre ‘özne’lik, fiillerle birbirine bağlı bir biçimde kurulmaktadır; tek tek alındıklarında değil ama sonun-

da bir dizi oluşturacak biçimde bir 'özne'lik inşa edildiği görülür. Birey-partizanların illegal harekete katılımlarını açıklayabilecek somut bir olay ya da tarih çoğu zaman yoktur, ancak yan yana geldiklerinde anlam kazanabilecek bir dizi olay vardır. Kuşkusuz, kimi kolaylaştırıcı (şiddet öncesi deneyimler, arkadaşlara bağlılık vs.) ve hazırlayıcı (yakalanan bir arkadaşla dayanışma, militanların ölümlerine tepki, takipten kurtulmak için yeraltına geçme zorunluluğu vs.) faktörler de sözkonusudur. Ancak ideolojik ve biyografik kopuş, ele alınan mevzuu kavramada esastır:

> Silâhlı grup militanlarının paylaştığı savaş imgeleminde üç öğe belirleyicidir: Öncülük fikri; politik amaçlarla askerî araçların sıkıca iç içe geçmesini gerektiren ve sonuç olarak şiddetin devindirici bir rol oynadığı radikal bir dönüşüme duyulan inanç; eylemciyi "dünyayı değiştirme"ye yönelten yeraltı deneyiminin teşvik ettiği savaşçılık rollerinde uzmanlaşma ve fiziksel sermayenin önemi. Gerçekten de, yeraltı yaşamında özellikle dar boyuttaki bütüncül kurumlara özgü bir mantık vardır; çünkü bu tür gruplarda bağlanma [için], önceki kimliğin inkârından geçerek, bir "kod adı" alınmasıyla, yasalaştırılmış davranış kurallarının titizlikle içselleştirilmesiyle, hatta kimi zaman nefis köreltme tekniklerine başvuru yoluyla, kelimenin gerçek anlamıyla yeniden doğmak için, ağır bir biyografik kopuş zorunludur (Sommier, 2012: 84).

Öyleyse hukukun askıya alındığı, egemenin/devletin bedeninin dışına konumlanmış bir 'dünya'nın mekânsal karşılığı *yeraltı dünyası*dır. 'Vatandaş'lığın, 'öğrenci'liğin, 'çocuk'luğun terk edilerek devletin, üniversitenin ve ailenin ötesine geçildiği bir dünya sözkonusudur. Yeraltı, eski kimliklerin topyekûn terk alanıdır. Devletin kurguladığı bütün kimliksel nesneler terk edilir. Yeraltı, devletin uzanamayacağı konumun adıdır.

Bu türden ağır bir biyografik kopuş yaşayan 1970-73 devrimci şiddet momenti birey-aktörlerinin arasındaki ilişki ne türden bir ilişkidir? Biraz önce, kurulan "dünya"nın bizzat kurucular tarafından dahi değiştirilemez karakterde olduğunu ve bunun sebeplerini belirtmiştik. Burada çok özgün bir deneyim olduğunu bilhassa vurgulamak gerekir. Çünkü burada, ortak baskı ve direnme deneyimleriyle kurulan sıkı arkadaşlık bağlarının bizzat bu bağı aralarında kuranlar tarafından ve geri döndürülemez bir biçimde nitel sıçramaya uğratıldığı bir durum sözkonusudur: Tabir caizse, kırk yıllık arkadaşlığın içeriğini kökten değiştiren bir geçiş... *Kurulu* bir devrimci şiddet hareketine girenler, "feodal" arkadaşlık ilişkilerini geride bırakarak bunu nispeten daha kolay yaşarlar. Buradaki *kurucu* şiddet pratiğinde ise bu tür arkadaşlık ilişkileri, bizzat o arkadaşlarla birlikteyken ve o arkadaşlarla birlikte geride bırakılır ve 'biyografik kopuş'un konumuz özelindeki en özgün ve en hayatî veçhesi de budur.

Kişilerin tek bir bahse tüm hayatlarını yatırdığı ve "tarih"e, "halk"a vs. duyulan sorumlulukla tamamen bağlayıcı etik kodların oluşturulduğu bir durumda kurulan ilişki, artık ilişkinin taraflarını aşan bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim kişilerin değil bizzat onlar arasındaki ilişkinin belirleyici hâle geldiği bu ilişki biçimi, ilgili aktörler tarafından "yoldaşlık ilişkisi" olarak adlandırılmıştır. Tam da bu yüzden ilgili literatürde şuna benzer sözler sık sık tekrarlanır: "Yoldaşını şahsî olarak sevmen gerekmez". 'İlişki'yi kişisellikten çıkaran bu lafzın, ilgili kişileri birbirine bağlayan ideolojik ve etik kodların belirleyiciliğinin yanı sıra, *karşı-kurumlaşma* iradesine de işaret ettiğini fark etmek can alıcı önemdedir. 'Parti'yi bileşenlerinin zihninde bir gangster çetesinden ayıran en önemli fark da burada kendisini gösterir: Burada, 'uluslararasılaşmış bir savaş' mantığına/algısına uygun olarak, uluslararası bir 'kardeşlik'e söz vermiş olma duygusu hâkimdir ve 'arkadaş'tan 'yoldaş'a dönüşüm tam da burada anlam kazanır.

Ele aldığımız dönemden örneklerle bu dediklerimizi somutlamak mümkündür. Meselâ THKP-C'nin MDD çizgisiyle tüm ilişkileri kestiği "Aydınlık Sosyalist Dergi'ye Açık Mektup" metninin dayandığı temel argüman tam da budur: "Sınıflar mücadelesinde *proletarya yoldaşlığının* dışında feodal ve ataerkil ilişkilere yer yoktur" (Çayan, 2004: 239, italikler orijinaldir). Bu metnin altında Mahir Çayan, Yusuf Küpeli, Ertuğrul Kürkçü ve Münir Ramazan Aktolga'nın imzaları vardır ama metinde tecessüm eden irade 'Parti'dir; nitekim 'Parti', birlikte oluşturdukları politik çizgiden vazgeçtikleri an, imza sahiplerinden Yusuf Küpeli ve M. Ramazan Aktolga'yı ihraç etmekte tereddüt etmeyecek ve bunun etik düzlemde bir karşılığı da olacaktır. Şu iki cümleyi karşılaştırınız: "Devrimci her geçen gün kendine, ne kadar mesafe kaydettiğini soran ve hatta günlük pratiğinden olumlu dersler çıkararak, hep daha ileri adım atabilme çabası içinde olan kişidir" (Aktolga'dan aktaran Yıldırım, 2008: 500); "Yoldaşlığa sığmayacak şekilde bu iki kişinin [Küpeli ve Aktolga'nın], en haince oligarşinin hücrelerindeki yoldaşlarını ilzam edecek işler yapmaları, en adice, bırakalım devrimci yoldaşlığı, feodal dostluğa bile sığmayacak tavırlar almaları" (Çayan, 2004: 458). Buradaki ölçütümüzün 'hakkaniyet' olmadığına dikkat edilmelidir. Dikkat çekmek istediğimiz, kuruluşunda bizzat Aktolga'nın da yer aldığı 'ilişki'nin onu aştığı âna işaret eden ironidir: Aktolga, bizzat kendi kurduğu cümlenin etik içeriğine dayanılarak ihraç edilmiştir. Bu örnekler, "ilişki"nin kurucu karakterini kanımızca net bir biçimde göstermektedir.

Alain Badiou, bu 'ilişki'nin ve buradan doğan tipik-deneyimin içeriğini *içeriden* kavramsallaştıran bir çerçeve sunmaktadır. Badiou'nün felsefesi belirli bir etik teze dayanır: "İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksa-

lı kılan Ölümsüz'le tarif edilmelidir" (2006: 31); çünkü "özneleşme Ölümsüz'dür ve insanı insan yapar" (2006: 28). Badiou'nün buradaki hareket noktası, soyut bir 'büyük harfle Özne'nin yokluğudur ve dolayısıyla sözkonusu olan, belirli koşulların bir özne oluşumuna girmeye çağırdığı belli türde bir hayvandır. Bu demektir ki insan-hayvan, "belli bir anda, sahip olduğu ne varsa –bedeni, yetenekleri– bir hakikatin yoluna koyulmasını mümkün kılmaya çağrılır. İnsan, henüz olmadığı ölümsüz olmaya işte bu anda çağrılır" (Badiou, 2006: 50).

Birini bir öznenin oluşumuna çağıran şeyi Badiou "olay" olarak adlandırır. Olay, "'olan' içindeki bildik kaydına indirgenemeyen bir şey"dir (Badiou, 2006: 51). 'Olay', 'durum'un içerisinde doğar ama 'durum'un içerisinde açıklanamaz. Olay, Badiou'nün deyişiyle, duruma bir "eklenti"dir. Burada, "hakikat değil sadece kanaatler meselesi olan çoklu-varlık ile bizi *yeni* bir varlık tarzına karar vermeye zorlayan olay arasında bir ayrım" (Badiou, 2006: 51) sözkonusudur ve bu "karar", *sadakat* olarak tecelli eder: "Bir olaya sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya 'göre' *düşünerek* (...) hareket etmek demektir" (Badiou, 2006: 51). Badiou bu noktada, konumuzla doğrudan bağlantılı bir örnek verir: "Eğer 'Kültür Devrimi' olayına sadık kalmak istiyorsam, o halde en azından siyaseti (özellikle de işçilerle ilişki kurma işini) sosyalist ve sendikalist geleneklerin önerdiğinden farklı bir tarzda yapmam gerekir" (Badiou, 2006: 51).

Bu aşamada salt kişisel bir duygulanımmış gibi gözüken olaya sadakat, bir pratiğe dönüştüğü an, 'durum'la tekrar bağlantı kurar. Nitekim Badiou, bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecini, yani bu sadakatin durum'un içinde *ürettiği* şeyi "hakikat" olarak adlandırır: "Bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergâhtır". Bu anlamıyla hakikat, Badiou'ye göre *içkin bir kopuş*tur: "'İçkin'dir, çünkü hakikat başka bir yerde değil durumun içinde ortaya çıkar – bir hakikatler cenneti yoktur. 'Kopuş'tur, çünkü hakikat sürecini teşvik eden şey –olay– durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz" (Badiou, 2006: 52).

Öyleyse politik özne, bir sadakati taşıyan ve bir hakikati yaşama geçirendir. Ve bu çerçevenin doğal sonucu da, öznenin asla süreçten önce var olamayacağıdır. Kişi olarak partizanın tutum ve davranışları, ancak bu sürecin sonunda bir tutarlılığa kavuşur: "Tutarlılık kişinin tekilliğinin (...) bir hakikat öznesinin sürdürülmesine angaje olmasıdır" (Badiou, 2006: 55). Bu durumda kişi-partizanın karşısına çıkan en temel soru ise şu olacaktır: "Bir hakikatin bir öznenin oluşumu içinde benim üzerimden meydana getirdiği Ölümsüz'ü, kendi çoklu-varlığımın tekil zamanı *içinde* ve sadece bu varlığın maddi kaynaklarıyla korumayı nasıl sürdüreceğim?" (Badiou, 2006: 58). Öyleyse politik öznenin bir kişi-tekilliği olması mümkün değildir:

> ...devrimci bir siyasetin öznesi militan birey değildir; hele sınıf-öznesi denen hayal hiç değildir. Farklı farklı adlar alan (bazen “Parti”, bazen başka bir yapı) müstesna bir üretimdir. Militan bu öznenin oluşumuna girer elbette, ama yine bu özne onu aşar (onu ölümsüzlük mertebesine ulaştıran şey, tam da bu aşırılık, bu fazladır) (Badiou, 2006: 53).

İşte sözünü ettiğimiz süreklilik ile kopuşu bir arada kavramak tam da bu noktada mümkün hâle gelir. Zira bu çalışmada ele aldığımız kolektif aktörü özneleştiren “olay”lar (sırasıyla “Kanlı Pazar”, “15-16 Haziran” ve “12 Mart”), herhangi bir insan grubunu değil, *belirli bir* insan grubunu özneleştirmiştir. Sözkonusu olaylar, FKF’den Dev-Genç’e ve oradan ‘Parti’lere uzanan ideolojik, politik ve örgütsel ayrımlaşma süreçlerinde netleşmiş belirli bir grup insana ‘çarpmıştır’; demek ki sözkonusu mayalanma ve yoğunlaşma sürecinden geçmemiş insanların bu olaylara yakalanmaları mümkün değildi. Öyleyse 1970-73 devrimci şiddet momenti bir sürekliliktir, çünkü 1965’le birlikte ivmelenen kitlesel şiddet gösterileri ve zaman zaman ölümlerle son bulan çatışma ortamı, ele aldığımız politik aktörün özneleşmesinin zorunlu bir önkoşuludur ve daha sonra silâhlı mücadeleyi örgütleyecek tüm militanlar bu mayalanma sürecinden geçmişler, ortak bir politik kültürden gelmişlerdir. Ama aynı zamanda bir kopuştur da, çünkü bu mayalanma ve yoğunlaşma sürecinde ideolojik, politik, kültürel ve pratik donanımını edinmiş belirli bir grup insan, yakalandıkları olaya sadakat göstererek bir hakikat sürecinin taşıyıcısı hâline gelmiş ve böylelikle tutarlı bir kolektif-politik özne/aktör teşkil olmuştur. Ve sözkonusu kolektif-politik özne/aktör, ele aldığımız durumda ‘Parti’ olarak tecessüm etmiştir.

Oluşumuyla birlikte kendisini aşan bu ‘ilişki’ ve ‘özne’ karşısında birey-partizan, tutarlılığını, yani Ölümsüz’ü korumayı sürdürebilmek için tipik niteliklerle donanmak durumundadır. Kendisini bir ideolojinin ve onun biçtiği politiko-etik misyonun tecessümü olarak görür elbette, ama bu yeterli değildir. Burada oldukça güçlü duyguların devreye girmesi gerekir. Bizce bu duygusal motivasyonun köklerini, biyografik kopuşla birlikte *yeniden doğmuş insan*da, Che Guevara’nın pek çok politik ve hattâ sanatsal, kültürel ve felsefî projeye ilham olmuş adlandırmasıyla “yeni insan”da aramak gerekir.

Che Guevara (2005), Sovyet ekonomisine dönük eleştirilerinde, Sovyetler’in kurulu düzeni “maddî teşvik”le ayakta tutmaya çalıştığını, oysa bunun zımnî olarak insanın kapitalizmde de sosyalizmde de aynı doğaya sahip olduğu varsayımına dayandığını açıktan olmasa da belirtmiştir. Che Guevara’nın bunun karşısına koyduğu “ahlakî teşvik”, birey dünyasının (az çok onun gibi hayalî bir biçimde tasavvur edilmiş ve bu şekilde tecessüm etmiş) bir başka tarzı olarak ‘kolektivizm’ yerine, somut olarak ve birlikte inşâ edil-

mesi gereken bir 'ortaklık'a atıfta bulunmaktadır. Bu, "yeni insan"ın inşasıyla doğrudan bağlantılıdır ve yeni insanın ilk nüveleri de bizzat öncü gerilla kolları olacaktır: "*Yeni insan*'ın inşası asla teorik ve ham hayal mahsulü bir şey değildi: Yeni bir yaşam yapım halindeydi; direnmek zaten yaratmaktı" (Benasayag, 2007: 68).

Burada ahlakî bir kod su yüzüne çıkmaktadır. Zira ahlakî teşvik üzerindeki vurgunun silâhlı mücadele verecek bir öncü gerilla grubu açısından somut anlamı, belirli türden bir *şeref duygusu*dur.[21] Nitekim sadakatin dayandığı temel duygusal motiflerden birisi budur: "Şiddet yoluyla onuruna sahip çıkmanın diriltliciliği ve yeni insanı yaratacağı inancı" (Sommier, 2012: 91).

Sadakatin dayandığı bir diğer önemli motif ise, yukarıda bahsettiğimiz 'söz vermiş olma duygusu'nun özel bir veçhesidir. Yeni bir politik aktörün ortaya çıktığı evrede 'ölümler üzerine edilen sözler' kurucu bir rol oynar: "Şehit", ilahiyat ile politikanın kesişim noktasında duran sadakat kurucu bir söylemdir. "Şehit"in ardından söylenen "sen ölmedin", "devrim şehitleri ölümsüzdür" ifadeleri, "şehit"in ölmeyip ne tür bir "özne"de Ölümsüz'leştiğini net bir biçimde gösterir. Nitekim özneyi kuran ilişkinin birey kurucuları tarafından dahi değiştirilemez olmasının ardındaki ('tarihe not düşmüş olma'nın yanı sıra) temel duygulanımsal motif, ilişkinin kendi kurucuları gözündeki Berger ve Luckmann'ın deyişiyle "oyunsu" karakterinin bu şekilde silinmesi-

21 Benasayag (2007: 69), bunun çok önceleri Napoléon tarafından keşfedilmiş bir şey olduğunu söylerken kısmen haklıdır; ancak idealler adına disiplinli olmanın ve fikirler uğruna ölmenin bir kuşaktan diğerine ya da bir durumdan diğerine aktarılamaz olduğunu söylerken yanılmaktadır. [Dipnotun bundan sonraki kısmı dostumuz Özgür Budak'a aittir, kendisine teşekkür ederiz]. Askerî disiplin ve profesyonelliği belirli bir ahlakî-politik angajman ile harmanlayıp bunu örgütleştiren örnekler İngiliz İç savaşına kadar gitmektedir. Avrupa'da 17. yüzyıla kadar genel hatlarıyla iki asker tipi sözkonusu olmuştur: Aristokrasinin subay kadrolarını oluşturduğu ve genellikle monarklar arası güç mücadelesinde denklemin sürekli bir parçası olan *paralı asker* ve paralı askerlerin disiplinli merkezî kuvvetine destek olarak geçici silâhaltına alınan ve belirli bir feodal toprağın sınırları dışında politik-askerî kullanımı pek bulunmayan köy-kasaba kökenli *milis kuvveti*. 1645 yılında I. Charles'a karşı silahlı mücadele vermekte olan Parlamento kuvvetleri yeni bir profesyonel ordu kurmuşlardır. "Yeni Tarz Ordu" [*New Model Army*] denen bu yapının merkezinde o zamana kadar pek bir araya gelmeyen iki unsurun birleştiğini görmekteyiz: Süreklilik arz eden ve belli bir toprak parçasının ötesinde "ulusal" düzeyde hedeflere yönelik profesyonel bir örgütlenme ile püriten inancı ve parlamentarist politik ideallerin karışımı ile biçimlenen bir politik-etik angajman. Her ne kadar Napoléon döneminin yurttaş ordularıyla tam olarak kıyaslanamasa da Oliver Cromwell'in gerek bölgesel gerekse Britanya ölçeğinde başarıyla kullandığı bu ordu tipi ender görülen iki öğeyi birleştirerek ulus-devlet çağının asker-ordu-yurttaş ilişkisinin temellerini atmıştır. Cromwell'in askerlerinden beklediği esnemez disiplin, bir aristokrata bağlı olarak sürekli savaş talimi yapan bir paralı askerden çok, dinî inançlarıyla politik ihtiraslarını birleştiren yeni bir duygunun askerî kullanımı olarak ifade edilebilir. Yeni Tarz Ordu'nun 1660 yılındaki feshine kadar oldukça etkili olan bu bileşim izleyen yüzyıllarda süreklilik kazanacak yeni bir angaje politik varlık olarak yurttaş asker tasarımının ilk taşlarını koymuştur [Clausewitz ve Schmitt üzerinden çıkarımlarda bulunurken dikkat çektiğimiz "dış savaş"tan "iç savaş"a geçiş konsepti göz önüne alındığında ise, "yurttaş asker"in burada "iç savaşçı gerilla"ya dönüşümü sözkonusudur].

dir: Geride kalan birey-partizanın gözündeki manzara, benzetme yerindeyse, tarihe düşülen notun altının kanla imzalandığıdır. Dolayısıyla "şehit"lerin ardından edilen *yeminler*, verilen *sözler* partizanı kuran temel psiko-sosyal dinamiklerdir ve "şehit anmaları", politik hafızayı teşkil eden temel bileşenlerden birisidir. Bilhassa 1968'den itibaren "şehitler kervanı"na katılanların çoğalması sonucu ("Vedat, Taylan, Mehmet, Battal devrim için öldüler"), artık olayların yıktığı 'eski' ile henüz belirginleşmemiş 'yeni' arasındaki ara-konumun müphem karakteri ileriye doğru atılımla bir an önce ortadan kaldırılmalı ve "karar"a varılmalıdır. Kopuş esnasında partizanın aradığı kurucu zihin yapısı ise *ideolojik netlik*tir. Bu da bizi, partizanın inşâsındaki bir diğer önemli duyguya götürür.

Partizan tipolojisini tamamlar nitelikteki bu duygu *arınma duygusu*dur. Yeniden doğmak için geçmişin tüm pisliklerinden arınma, ilgili politik aktörün inşâsında çok önemli bir yere sahiptir ve iç içe geçmiş bir biçimde hem ideolojik hem örgütsel hem de biyografik bir özellik sergiler. Yani politik aktör olarak 'Parti', ideolojik hesaplaşmalar içinde "devrimci çizgi"yi netleştirip ideolojik olarak kendisini arındırır ve buna uygun örgütlenmeyi kurarak "devrimci olmayan unsur"ları bünyesinden uzaklaştırırken, hem kendisini sürekli yeniden üretecek bir ideolojik/örgütsel mekanizma yaratmış (zira arınma bir kerede olan ve biten bir şey değildir) hem de birey-partizanın biyografik kopuşundan güçlü bir duygusal kavrayış üretmiş olur: *Geride bırakılan hayatın yavanlığı ve bayağılığı*. Birey-partizanın geri dönülemez raddeye varmasının sebebi, eylemlerinin yasal sorumluluğu kadar bu duygudur da.

Bu arınma temasını en açık biçimde izleyebileceğimiz yer, 1970-73 devrimci şiddet momentinin kurucu metinlerinde semptomatik sıklıkla karşılaştığımız "batak(lık)" metaforudur. Bataklık metaforu, hem pisliğe bulaşmışlığa ["eski dönemin yadigarı olan pislikler (...) geçmişteki revizyonist pislikler (...) geçmişin bütün pislikleri" (Kaypakkaya, 1999: 71, 243, 277)] hem de hareketsiz/saplanıp kalmışlığa ["ayaklarımız bu bataklıkta olduğu için" (Çayan, 2004: 363)] işaret eden yapısıyla, ilgili literatür içerisinde birbirini tamamlayan çok yönlü işlevler yerine getirmektedir:[22] *Onlar*, bataklığa

22 Bir diğer anlamın izi de, bataklıkta sağlıklı ağaç yetişmeyeceği benzeştirmesi üzerinden sürülebilir. Buradaki ilk vurgu, "çürümüş kökler"edir: "'Tarihteki kökler'in ne olduğunu ve M. Belli, H. Kıvılcımlı ve Y. Demir revizyonistlerinin o 'kökler'den ne derece 'koptuklarını' gördük. Bu çürümüş kökleri söküp atmak yerine, ona Mao Zedung Düşüncesi'ni aşılamaya kalkarsanız, sonuç, sıska gövdesi ve buruk meyvesiyle acayip bir ağaç olur. Şimdi böylesi ağaçlara, uluslararası Marksist-Leninist literatürde 'modern revizyonizm' deniliyor" (Kaypakkaya, 1999: 104). İkinci vurgu ise, ancak sağlıklı topraklarda mümkün olan hem pratik hem de ideolojik "filizlenme"yedir. Pratik filizlenme için: "FKF'nin yönettiği demokratik öğrenci hareketleri toplumsal dinamitin fitilini ateşlemiştir. Toplumun çeşitli kesimlerinde varolan toplumsal patlamalar hızlanmış, topraksız köylünün toprak işgal hareketleri, işçi grev ve fabrika işgalle-

“yuvarlanmış”/“sürüklenmiş”/“itilmiş”, “saplanmış” ve “gömülmüş”, bataklıkta “kulaç atmış”, “çırpındıkça batmış” ve “boğulmuş”/“çürümüş”lerdir.

İlgili politik aktörlerin Leninist literatürden devraldığı itham edici kavramsal bagaj, kurucu metinlerde doğrudan “batak(lık)” metaforuyla tanımlanmıştır: Metafizik bataklığı (Çayan, 2004: 159, 181), oportünizm bata(klı)ğı (Çayan, 2004: 71, 198, 260; Kaypakkaya, 1999: 320), reformizm ve revizyonizm batağı (Kaypakkaya, 1999: 40, 280, 286), legalizm batağı (Kaypakkaya, 1999: 235, 270), küçük burjuva pragmatizminin bataklığı (Çayan, 2004: 270), kırtasiyeciliğin bataklığı (Çayan, 2004: 264).

Öte yandan politik aktör bizzat kendi doğuşunu anlatırken de bu metaforu kullanmıştır: “İşte biz bu hava içinde, biraz da bu havanın etkisinde kalarak doğru çizgiyi, ayaklarımız bu bataklıkta olduğu için ağır ağır yürüyerek bulduk. Aynı yavaşlıkta da pratiğe geçtik” (Çayan, 2004: 363). Burada hem metaforun her iki anlamını hem de ideolojik ve örgütsel netleşme/rafineleşme anlatısını görmekteyiz. Nitekim kolektif aktör buradan hareketle kendi örgüt tarihini de teleolojik bir anlatıya dönüştürmektedir: “Tüm bu entelektüel tartışmaların, dogmatik-sekter eğilimlerin yanında Marksist-Leninist çizgi de yavaş yavaş oluşmaya ve bu bataklıktan sıyrılmaya çalışır (...) Marksist-Leninist hareketin oluşumu Türkiye solu için bataklıktan kurtuluşun simgesidir” (Kolektif, 1999: 68, 69). 1960’lar boyunca açımlanan sürecin, pek çok şeyin yanı sıra ‘Parti’nin de dölyatağı olduğu fikrinden bu sürecin *telos*’unun ‘Parti’ olduğu fikrine sıçramak, bilimsel açıdan kuşkusuz ciddi sorun arz eder; ama ‘Parti’ politik olarak kendi mevcudiyetini tam da bu tür bir tarih kavrayışıyla temellendirmek durumundadır; onun *sonradan kurduğu* anlatıya göre nesnel koşullar olgunlaşmış, “tarih” ya da “halk” bir *doğumu* beklemektedir.

‘Bataklıktan kurtulma’ ve ‘arınma’ imgelerinin yoldaşlık ‘ilişki’siyle bağını görmek için şu kurucu pasaj oldukça yerindedir: “Daha düne kadar beraber omuz omuza yürüdüğümüz bazı arkadaşlarla artık beraber değiliz. *Onlar* için daha fazla duramayız. Çünkü *onlar* tercihlerini geriye doğru yaptılar. *Onlar* bataklığı tercih ettiler” (Çayan, 2004: 239, italikler bize ait). Onlar artık “acizliğin, korkaklığın ve ihanetin bataklığı”na (Çayan, 2004: 363) düşmüşlerdir. Buradaki ‘onlar’, artık dışarıdakiler değil içeridekilerdir ve bu hızla birey-partizanın bizzat kendisiyle hesaplaşmasına giden yolu açacaktır. *İçimizdeki onlar* bu noktadan sonra *içimdeki onlar*’a evrilecek ve tam da bu yüzden birey-partizan, kendi kendine sürekli “Ölümsüz’ü korumayı

ri yer yer filizlenmeye başlamıştır” (Çayan, 2004: 35) ve “...fabrikalarda ve köylerde yeni, taze, canlı bir halk hareketi filizlenmeye başlıyordu” (Kaypakkaya, 1999: 135). İdeolojik filizlenme için: “Sinan ve arkadaşlarının yenilgisi, sıkıyönetimin baskı ve zorbalığı halkı biraz sindirmekle birlikte, en doğru devrimci düşüncelerin filizlenmesi koşullarını da yaratmıştır” (Kaypakkaya, 2004: 86).

nasıl sürdüreceğim?” diye soracaktır. İdeolojik, örgütsel ve biyografik kopuş böylelikle sıkı sıkıya birbirine bağlanmış, gerçek devrimci ideolojinin taşıyıcılarıyla birlikte bataklıktan kurtulması böylelikle sağlanmış olacaktır. *Kendi* örgütünü yaratan politik özne/aktör, buna uygun bir *benlik* tasarlamaktadır: “Komünist Parti, önceden varolmayanın varoluşu[dur]” (Badiou, 2011: 150).

Son olarak, şeref ve arınma süreçlerinden geçmiş Partizan, belirli bir *adalet duygusu*yla donanır. Burada mevzubahis olan, belirli bir adalet fikrine sahip olmak değil, kolektif aktörü belirli bir *adaletin tecelligâhı* olarak görmektir. Öyleyse aslında Partizan, genel geçer bir adalet duygusundan ziyâde, onu adaletin tecelli ettiricisi kılan bir duygulanımsal unsuru bünyesinde taşımaktadır. Bunun, dışarıdan analiz eden bir gözle bakıldığında, bir tür “seçilmişlik” duygusuna tekabül ettiği elbette söylenebilir (Combs, 2006: 45). Gelgelelim partizan bunu, içsel bir tipik-deneyim olarak, “yeni insan”a doğru geçirilen zorlu başkalaşım sürecinin bir sonucu şeklinde yaşar: O, kendisini verili düzene bağlayan bütün kurumsal ve duygusal bağları koparmış ve böylelikle “gerçek” adaletin uygulayıcısı hâline gelmiştir. Kuşkusuz buradaki ‘adalet’in, verili hayatta olmayan şey olması anlamında, uhrevî bazı köklere sahip olduğu söylenebilir (“nihai kurtuluş” ve “şahadet/şehitlik” vurgularıyla birlikte düşünün). Ancak bu yazıda ele aldığımız politik aktör tam da bu noktada seküler bir jest sergiler ve bu jest, sömürü ve tahakküm süreçlerinin müsebbibini tanımlayan politik programla çakışma gösterir. Nitekim atıf, tipik anlamıyla, dünyanın genel geçer adaletsizliğine değil nihai bir politik analize yapılır: Mevcut düzenin sistematik yapısı gereği giderilemez adaletsizlik ve eşitsizlikler. Devrimci şiddetin stratejik, kurucu ve normatif içeriği böylelikle sıkı sıkıya örülmüş, ideolojik, örgütsel ve biyografik unsurlar böylelikle bir kez daha sıkı sıkıya birbirine bağlanmış olur. Nitekim buraya dek analiz ettiğimiz tüm duygulanımsal unsurların bu türden bir yapıya sahip olduğu dikkate alındığında, birey-partizanın politik “özne”yi terk edişini bir *dünya değiştirme* deneyimi olarak yaşaması kaçınılmazdır.

Tartışma bu noktadan sonra daha felsefî bir düzleme çekilebilir ve bilhassa *genç* Marx’tan beri tipik biçimiyle hümanist Marksizm ekollerinde varlık bulan, kendi gizil potansiyellerini gerçekleştirip *kendini baştan yaratan* insan Romantik-vizyonu ile, kendinde proletaryanın ve dolayısıyla toplumsal değişimin öncüsü gücünü bulan ve dolayısıyla sistemik bir adaletsizliği gidermek üzere *bir “halk”ı baştan yaratma* misyonunu üstlenen iradeci vizyon arasındaki özgün ve bir o kadar gerilimli ilişkiye odaklanılabilirdi. Bu tür bir odaklanmanın, “devrim aşaması”na hazırlanan klasik ‘komünist militan’ tipolojisinden farklı olarak *burada ve şimdide varolma* (“devrimcinin görevi devrim yapmaktır”) iradesi gösteren bir politik tasavvura dair de bir şeyler

söylemesi gerekebilirdi. Böylesi bir felsefî mesai, şüphesiz başka bir çalışma için harcanmaya değerdir. Gelgelelim konumuz özelinde, bu tür bir self-refleksivite, ilgili somut sosyal tipin karakterize edilmesi çabasına bir şey katmayacaktır.

Burada mümkün olduğunca net bir fotoğrafını çekmeye çalıştığımız somut sosyal tip, kuşkusuz pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Gelgelelim "olayın, durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımadığı"na yaptığımız vurgu dikkate alınırsa, bizim için 'durum' içerisinden yani dışarıdan yapılan eleştirilerin değil, 'olaya sadakat'ten vazgeçerek bu tipik-deneyimi yaşayıp kat edenlerin içeriden yaptığı eleştirilerin anlamlı olduğu takdir edilecektir. Bu içeriden eleştirilerin dillendirildiği biyografik literatür (ki genellikle salt biyografik düzlemde kalmamış, bu özneyi terk edenler tam da bu öznenin içinde Ölümsüz'leşirken yaptıkları gibi bu terk edişi tutarlı bir teorik çerçeve içerisinde anlamlandırmaya çalışmışlardır), çoğu zaman sözkonusu yoldaşlık 'ilişki'si ile kişisel arzu ve ihtiyaçlar arasındaki gerilim üzerine kuruludur. Burada pek çok argüman devreye girer: İnsan-hayvanın diğer tüm hayvanlar gibi yaşama arzusuyla dolu olduğu, toplumsal değişimlerin iradeci müdahalelerle gerçekleşmesinin mümkün olmadığı, buradaki etik kodların çok fazla militarist bir içeriğe sahip olduğu ve zamanla bir tür "ahlakî korse"ye (Benasayag, 2007: 70) dönüştüğü, kişinin şahsî biyografik varlığının tamamen hiçe sayıldığı, burada tamamen eril ve neredeyse Homerik bir inşânın sözkonusu olduğu vs. Bu liste kuşkusuz daha da uzatılabilir ve önemli bir kısmı gerçekten de doğru yerlere temas edecektir. Gelgelelim bu türden en sağlam eleştirilerin içeriden yapılabilir olmasının getirdiği paradoksal bir durum da, bunların aşağıdaki pasajla muhasebe içerisine girmesi gerektiğidir; bir muhasebe ki, çoğu eski birey-partizan için yaşam boyu sürmüştür:

> Bir hakikatten basitçe 'vazgeçilemez' maalesef. Kendimdeki Ölümsüz'ü inkâr etmek, bir terk edişten, bir bırakıştan çok farklı bir şeydir: Her zaman kendimi söz konusu Ölümsüz'ün *asla varolmadığına* ikna etmem ve kanaatin –çıkarlara hizmet ederken, tek amacı tam da bu inkârı oluşturmak olan kanaatin– bu konudaki görüşünü benimsemem gerekir. (...) Sonuç olarak, kendimdeki özne-oluşa ihanet etmem, öznesini 'biri' olarak kendimin (belki başkalarının da eşlik etmesiyle) oluşturduğu hakikatin düşmanı olmam gerekir. Bu, eski devrimcilerin neden eskiden yanlışlıklar ve delilik içinde kaybolmuş olduklarını beyan etmek zorunda kaldıklarını [açıklar] (Badiou, 2006: 82).

"Olay" hiç olmamıştır aslında eski birey-partizana göre; ama o her ne hikmetse hâlâ olay mahallinde dolaşıp durmakta, kendini sürekli ele vermektedir.

Sonuç yerine

Bu çalışmanın sınırlı kapsamı içerisinde, ilgili fenomenin sosyolojik olarak analiz edilebileceği tüm kapıları araladığımızı düşünüyoruz: Sosyo-politik, rasyonel ve sosyal-tipik analiz çerçeveleri.

İlkin, 1970-73 döneminde cisimleşen yeni politik aktörün kendi tarihsel süreci içinden doğumuna tanıklık ettik. Çalışmanın bu momentinde, ilgili fenomenin *hem* sosyal *hem de* politik karakteri net bir biçimde açığa çıkmıştır. Devrimci şiddet, sosyal mekanizmalar olarak iktidar ve sınıf mekanizmalarının durmaksızın işlediği geniş bir ardalana sahiptir ve ancak bu türden özgün mekanizma bileşimlerinin ele aldığımız türden *yaygın* şiddet pratiklerinin nesnel sebebi olduğu görülmektedir. Öte yandan, bilhassa 1968'den itibaren "şiddetin soyut olarak haklılaştırıldığı" (Sommier, 2012: 24) bir sosyal bağlamın sözkonusu olduğu son derece nettir. Şiddet, anti-emperyalist gösterilerde ve militer ve paramiliter saldırılara karşı savunma taktiklerinde zâten pratik bir davranış olarak ortaya çıkmış ve yaygın bir biçimde meşrû görülmüştür;[23] stratejik düzlemde ise, gördüğümüz gibi, "silâhlı" şiddetin meşruiyeti değil sadece *zamanı* ve *biçimi* tartışma konusu olmuştur. Şiddet, o dönemde, TİP'in bile *teorik olarak* dışlamadığı bir politika aracıdır. Zâten bu yüzden Évelyne Pisier'nin Avrupa 68'i hakkında söylediği şu sözler bize oldukça aşina gelmektedir: "Aşırı solculuğun dışlanması Mayıs'ın kurtarılmasının bedeli haline getirilmiştir" (aktaran Sommier, 2012: 23). *Ezcümle: 1968, çoğu zaman 68'lilerin anlattığı şey değildir*.

Devrimci şiddetin politik karakteri, ilkin devrimcilerin toplumsal çelişkileri "siyasal"a tahvil etme ve buradan yeni politik aktörü örgütleme enerjilerinde ortaya çıkar. İkinci ve buna bağlı olarak da, bizzat döneme Clausewitzçi bir iklimin hâkim olmasında kendisini gösterir. Tüm bunlar, eğer "iç savaş"ın tanımını kitleselliği üzerinden değil de "düşmanlık niyeti" (Clausewitz, 1976: 45) üzerinden yaparsak, ilgili dönemde bir iç savaş konseptinin oluştuğu, içinde bulunulan dönemin sadece devrimciler tarafından değil devletler tarafından da bir "devrimler çağı" olarak algılandığı anlamına gelir. Nitekim Clausewitz'in (1976: 44-48) "aşırılıklar"a sebep olan "karşılıklı eylem"lerinden üçü de ilgili dönemde fiilen hayata geçmiştir: Düşman taraflardan her biri diğerine iradesini kabul ettirmek istemiş, eğer düşmanı yenemezse kendisinin yenileceğinden korkmuş ve buna uygun olarak her iki taraf da olanak ve kapasitelerini arttırmaya çalışmıştır.

---

23 Nitekim Çayan, şehir gerillasının stratejik önceliğini tam da bu sosyolojik tespite dayandırmıştır: "Küçük-burjuva anlamda da olsa, Dev-Genç'in büyük şehirlerde yürüttüğü devrimci şiddet hareketleri ve de kitle eylemleri, daha sert ve üst düzeyde silahlı eylemlerin yadırganmayacağı uygun bir ortam yaratmıştı" (Çayan, 2004: 435).

Kolektif aktör olarak partinin stratejik rasyonalitesi tam da bu noktada açığa çıkmıştır: "Düşman"ın, "parti"nin ve "devrim"in stratejik tanımları. Bunları sergiledikten sonra, bu teorik inşânın pratikte ne türden devrimci şiddet pratiklerine yol açtığını, en genel anlamıyla Tilly'ci bir çerçeveyi işlemselleştirerek göstermeye çalıştık. Çalışmanın bu momentinde, şiddeti ya da şiddet tehdidini rastgele değil belirli durum ve zamanlarda belirli hedeflere yönelten bir aktörün hem genel stratejisiyle tutarlılığı hem de nihai hedefine ulaşmak için gösterdiği konjonktürel kaygılar ortaya konulmuştur. Bu çerçevede yaptığımız analizlerin psikolojizmin pratik reddiyesini sağladığını düşünmekteyiz.

Çalışmanın son momentinde ise, dönemin devrimci şiddet aktörlerini kavrama çabasında onların rasyonalitelerine vurgu yapmanın gerekli ama yeterli-olmayan bir koşul olduğu, çünkü bunun sözkonusu etkinlikte içkin yüksek bedelleri açıklayamadığı tespitinden hareket ederek, sosyolojide son dönemde kıymeti pek bilinmeyen "sosyal tip" aracını devreye soktuk. Bilhassa 1968'den itibaren izleri net bir biçimde sürülen mayalanma ve yoğunlaşma süreçleri sadece belirli türden bir politik aklın değil aynı zamanda belirli türden bir sosyal tipin de doğumuna kaynaklık etmiştir: Devrimci şiddet pratiğinin aklını bünyesinde cisimleştiren irade 'parti' ise, yüksek riskli angajmanı sağlayacak duygulanımsal içeriği bünyesinde cisimleştiren sosyal tip de 'partizan'dır. Zira silâh kullanmanın kaçınılmazlığını saptayıp buna karar vermek ile tetiği bizzat çekmek birbirinden farklı şeylerdir: *Her strateji bir uygulayıcı gerektirir* ve sadece stratejinin değil uygulayıcının da niteliklerine dair akıl yürütmek bizce sosyolojinin görevleri arasında olmalıdır.

Son olarak, "başlatıcılar"da cisimleşen bu ideolojik, örgütsel ve deneyimsel inşânın sonuçlarına dair bir şeyler söyleyelim. Bu inşânın *bütünlüklü* hâliyle "takipçiler"in pratiğini belirlediğini ve bilhassa 1975-80 devrimci şiddet momentinde çok daha kitlesel bir karşılık bulduğunu görmekteyiz. Bu durum, ele aldığımız dönemin devrimci şiddet pratikleri açısından Türkiye'deki oluşumları Avrupa'daki benzerlerinden ayıran en önemli kriterlerden birisidir ve burada ele almadığımız çok daha derinlikli sosyal mekanizmaların teşhisini gerektirir; ama en basitinden, "başlatıcılar"ın tarihsel eylemlerinin, Cumhuriyet'in kurucu şiddetinin önceden yaratmış olduğu (sınıfsal, etnik ve dinsel) fay hatlarını tetiklediğini söylemek mümkündür. Bunun dışında, 1970-73 devrimci şiddet momentine yol açan tarihsel eylem, bugün için şu araştırma konularının ele alınmasında işe yarayabilir: (a) İlgili inşâ *bütünlüklü* (hem ideolojik hem örgütsel hem de deneyimsel) hâliyle bugün kitlesellikten uzak olmakla birlikte ısrarcı "takipçiler" hâlâ mevcuttur; (b) *Parçalı* hâliyle bu inşânın izini, kendisini (verili kurumlardan) bağımsız bir *politik* aktör olarak konumlandırma çabasındaki sol aktörlerde sürmek müm-

kündür; (c) Dönemin genç kadrolarının “yaşlı”lardan koparak kendi örgütlerini kurma iradesinin izini, bütünlüklü değil ama parçalı hâliyle, günümüzdeki gençlik hareketlerinin *örgütsel* arayışlarında sürmek mümkündür ve son olarak (d) Günümüz Kürt hareketinin “başlatıcılar”la bilhassa 1975-80 momentinde kurduğu karmaşık, dolambaçlı ve özgün ilişkinin izini sürmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Badiou, Alain, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul, 2011.

Baker, Ulus, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2010.

Benasayag, Miguel, *Che Guevara: Mitten İnsana İnsandan Mite*, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

Berger, Peter ve Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

Bhaskar, Roy, *Natüralizmin Olanaklılığı: İnsan Bilimlerinin Felsefî Bir Eleştirisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Tan Kitabevi Yayınları Ankara, 2013.

Che Guevara, Ernesto, *Askerî Yazılar*, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, İstanbul, 1976.

—, *Ekonomik Yazılar*, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, İstanbul, 2005.

Clausewitz, Carl von, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, May Yayınları, İstanbul, 1975.

Combs, Cindy C., *Terrorism in the Twenty-First Century*, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2006.

Çayan, Mahir, *Bütün Yazılar*, Boran Yayınevi, İstanbul, 2004.

Çelebi, Aykut, “Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve ‘Siyasal Kavramı’”, *Siyasal Kavramı* (Carl Schmitt), Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

Ergut, Ferdan ve Uysal, Ayşen, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?”, *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* (ed. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal), Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Goodwin, Jeff, “Devrimci Terörizmi Anlamak”, çev. Ferdan Ergut, *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* (ed. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal), Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Kaypakkaya, İbrahim, *Seçme Yazılar*, Altınçağ Yayımcılık, İstanbul, 1999.

—, *Seçme Yazılar*, Umut Yayımcılık, İstanbul, 2004.

Kolektif, *Bağımsızlık, Demokrasi ve Sosyalizm Mücadelesinde Gençlik I*, Boran Yayınevi, İstanbul, 1999.

Korsch, Karl, “Marksizm’in Krizi”, çev. Vefa Saygın Öğütle, *Karl Korsch Kitabı: Bir Proleter Devrim Teorisyeninin Yazıları* (ed. V. S. Öğütle), NotaBene Yayınları, Ankara, 2011.

Kürkçü, Ertuğrul, “Hâlâ Bir ‘68 Kuşağı’ Var mı?”, *Cogito*, sayı 14, 1998.

—, “Sosyalist Harekete Silâhlı Mücadelenin Girişi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 8. Cilt: Sol* (ed. Murat Gültegingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Laçiner, Ömer, “1971 Öncesi Dönem ve THKP-C Hareketinin Eleştirel Analizi 1”, *Birikim*, Cilt 4, Sayı 22, 1976.

Marighella, Carlos, *Şehir Gerillası: Brezilya’nın Kurtuluşu İçin*, çev. K. Seyhanlı, Ant Yayınları, İstanbul, 1970.

McAdam, Doug, “Recruitment to High Risk Activism: The Case of Freedom Summer”, *American Journal of Sociology*, cilt 92, No. 1, 1986, s. 64-90.

Marx, Karl, *Capital* cilt 1, Lawrence and Wishart, Londra, 1965.

Naville, Pierre, "Önsöz", *Savaş Üzerine* (Carl von Clausewitz), çev. Şiar Yalçın, May Yayınları, İstanbul, 1975.

Öğütle, Vefa Saygın, "Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm: Kendinde-Gerici ya da Kendinde-Devrimci Herhangi bir Dinsel İnanç Var mıdır?", *Doğu Batı*, No. 55, 2010/11, s. 199-221.

—, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi: Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Sarısözen, Veysi, "Çevrek Yüzyıl Önce Kurduğumuz Örgüt: FKF", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1988.

Sommier, Isabelle, *Devrimci Şiddet*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

Tilly, Charles, *Stories, Identities, and Political Change*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2002.

—, "Terror, Terrorism, Terrorists", *Sociological Theory*, cilt 22, No. 1, 2004, s. 5-13.

—, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

Tophoven, Rolf, *Günümüzde Gerilla ve Terörizm: Şiddet Yoluyla Politika*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Türk Dünyası Araştırma Vakfı, Ankara, 1993.

Yıldırım, Ali, *FKF Dev-Genç Tarihi*, 3. baskı, Doruk Yayınları, Ankara, 2008.

İSLÂMCILIKTAN YENİ-İSLÂMCILIĞA: İSLÂM, ŞİDDET VE DEVRİM

BURAK ÖZÇETİN

Giriş: 'İslâmcılık' ve 'siyasal İslâm' üzerine birkaç not

Ele alınan konu din ve siyasal ideoloji ya da siyasal bir ideoloji olarak din olduğunda bazı noktaları açıklığa kavuşturmak zorunludur. Özellikle de incelenen, İslâm ve şiddet gibi siyasal ve ideolojik açıdan son derece yüklü bir mesele ise bu zorunluluğu gidermek daha da acil hale gelmektedir. Bu çalışmanın ne hakkında olmadığını vurgulayarak başlayalım. Çalışma teolojik konulara ya da kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir tartışma sunma iddiasında değildir. İkinci olarak, çalışma bir din olarak İslâm'a değil, bir siyasal ideoloji olarak İslâmcılık ve İslâmcılık-şiddet ilişkisine yoğunlaşacaktır. Bir diğer deyişle, çalışmanın konusu, özneler inşa eden; toplumsal, siyasal ve ekonomik pratik ve kurumlar içinde/dolayımıyla yaşayan ve takipçilerine karşı karşıya oldukları toplumsal olaylara ve çelişkilere anlam vermelerini ve bunları adlandırmalarını sağlayan bir siyasal ideoloji olarak İslâmcılıktır.[1] Bu türden bir kavrayış bize din ile siyaset arasında tekil bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini; farklı tarihsel uğraklarda, toplumsal formasyonlarda ve coğrafyalarda bu ilişkinin farklı tezahürlerinin olacağını söyleyecektir. Amacımız kutsal öğretilerin "doğru" yorumunun ne olduğunu ortaya koymak değil, bu öğretilerin birer mücadele unsuru, birbirine rakip okuma ve yorumlama çabalarının bir parçası olduğunu gösterebilmek olacaktır (Bayat, 2007: 4).

İslâmcılıkla ilgili özcü tanımlamalar geliştirmekten imtina eden bu çalışmada "İslâmcılığı, siyasal davranışın Müslümanlık algısıyla buluştuğu her

1 İdeolojinin bu tanımı açık bir şekilde 'söylem kuramı' olarak adlandırabileceğimiz düşünce geleneğinden etkilenmiştir (bkz. Laclau, 1979, 1990; Laclau ve Mouffe, 1985; Zizek, 1989).

noktada ortaya çıkabilen" bir siyasal ideoloji ve kimlik olarak ele alacağız (Aktay, 2005: 18). Bu geniş tanım, birbirleri ile etkileşimde olan ve birbirlerine rakip farklı İslâmcılıkların var olabileceğini de ima etmektedir. Sayyid'in (1997: 17) belirttiği üzere nasıl ki tüm çeşitliliğine ve farklılıklarına rağmen sosyalizmden bahsedebilmek mümkün ve meşru ise, aynı şekilde İslâmcılığı da ele almak mümkün olmalıdır: "İslâmcılık, İslâm'ı siyasal düzenin merkezine yerleştirmeye çalışan bir söylemdir."

İslâm-siyaset ve İslâm-şiddet ilişkisi ile ilgili bu soruşturmada açıklığa kavuşturulması gereken bir başka nokta ise bir din olarak İslâm'ın siyasallığı ve şiddete meylidir. Bu çalışma, İslâm'ın özsel olarak siyasal bir din olduğu ya da yine özsel olarak şiddete meyilli olduğu yönündeki (ya da tam tersi yöndeki) iddiaları da sorgulayacaktır. Ayubi'nin (1993: 3) belirttiği üzere, "siyasal İslâm" ya da "İslâmcılık" modern zamanlara has "yeni bir icattır... geçmişte formüle edilmiş bir kurama ya da geçmişte var olmuş bir siyasal düzene 'geri dönüş'ü temsil etmez." Burada iddia edilen İslâmcılıkla İslâm'ın birbirleriyle alakasız olgular olduğu değil, bu ilişkinin "İslâmi bir öze referansla keşfedilemeyeceğidir" (Sayyid, 1997: 28).

Çalışmada ilk olarak Türkiye'de İslâmcılığın doğuşundan günümüze farklı dönemleri ele alınacaktır. İslâmcılığın sistem karşıtı dönemine odaklanan çalışmada İslâmcılığın şiddet ve devrim düşüncesi ile imtihanı ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır. Türkiye'de İslâmi uyanışın İslâm dünyasındaki ideolojik akımlardan ve tercüme faaliyetlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu yüzden, İslâm coğrafyasındaki İslâmi uyanışın ideologlarının fikirleri ele alınacak; İslâmi şiddet ve devrim düşüncelerini İslâmcıların düşünce ufuklarına yerleştiren Seyyid Kutup ve Ali Şeriati gibi ideolog ve eylemciler incelenecektir. Bu tartışmanın ardından, Türkiye'de İslâmi uyanış dört ana meydan okuma ekseninde ele alınacaktır: Aşağılık kompleksine; Batı bilimine; kapitalizm ve emperyalizme; ve demokrasiye meydan okuma. Türkiye'de İslâmi uyanış açıkça sistem karşıtı bir özellik arz etmektedir: Mevcut düzenin ilgası ve devletin ve toplumun İslâmi kurallara göre yeniden dizayn edilmesi çağrısında bulunur. Bununla birlikte, sistem karşıtı İslâmcılık açıkça şiddet yanlısı bir tutum benimsemez. Şiddeti, İslâmcı siyaset ve stratejilerinin merkezî öğesi olarak benimseyen illegal-silahlı İslâmcı örgütler 1980'li yıllarda örgütlenmeye başlamış ve 1990'larda en etkili dönemlerini yaşamışlardır. Militan İslâmcı hareketlerin eylemliliklerinin doruk yılları aynı zamanda İslâmcı şiddet düşüncesinin krize girdiği bir dönemdir. 'Yeni-İslâmcılık' olarak adlandırdığımız siyasal ideolojinin kuruluşunda İslâmcı şiddet ve İslâmi devrim düşünceleri sistematik bir şekilde reddedilmiştir. Çalışmanın son bölümünde, sistem karşıtı öğelerden arınmış bir İslâmcılık olarak yeni-İslâmcılık kısaca ele alınacaktır.

Türkiye'de İslâmcılığın seyri: Dönemler, karakteristikler

Türkiye'de siyasal bir ideoloji olarak İslâmcılığın serüveni beş ayrı dönemde ele alınabilir. Modernist İslâmcılık olarak adlandırabileceğimiz ilk dönemin belirleyicisi olan iki unsur Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma süreci ve İslâm'ın modern Batı'yla karşılaşması olmuştur. Batı'nın teknolojik ve siyasal üstünlüğünün kabul edildiği bu dönemde modern değerlere uygunluğunda ısrar edilen İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir arada tutacak unsur olarak ele alınmıştır. Bulaç'ın (1983: 45) ve birçok İslâmcı entelektüelin, savunmacı ve tepkisel olmakla eleştirdiği bu dönemin İslâmcılığı, Batılı değerlerin zaten İslâm'da var olduğunun altını çizmekte ve dinde reform çağrısında bulunmaktadır. İlk dönem İslâmcılarının entelektüel ilham kaynakları ise İslâmi bir rasyonalizmin savunuculuğunu yapan Muhammed Abduh (1849-1905); doğa yasalarının Kur'an-ı Kerim ile uyumlu olduğunu kanıtlamaya çalışan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İslâm'ı modern bilimler ve felsefe ile uyumlu hale getirmeye çalışan Muhammed İkbal (1877-1938) gibi İslâmcı düşünürlerdir (Ülken, 2005: 276; Kurzman, 2002). Bu çizgi siyasal ifadesini 1871 ve 1876 yılları arasında hüküm süren Abdülaziz'in dış politikasında ve sonrasında II. Abdülhamid'in modernleşmeci çizgisinde bulmuştur (Türköne, 1994: 33). Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki bu İslâmcı çaba İslâm'la modernite arasında bir sentezi başarmaktan çok İslâmcılığın proto-milliyetçi bir ideolojiye dönüşmesi ile sonuçlanmıştır (Keddie, 1969: 18). Bu dönemde İslâm, ulusal bilincin toprağa bağlanmasında işlevsel olmuştur (Çetinsaya, 1999: 353).

İslâmcılığın zorunlu geri çekilme dönemi olarak adlandırılabilecek ikinci dönemi kabaca genç Cumhuriyet'in tek partili dönemine rastlar. Kurtuluş Savaşı sırasında kitleleri harekete geçiren bir güç olan İslâm, özellikle Kemalist iktidarın konsolidasyonu ile birlikte kamusal alandan adım adım dışlanmıştır. Proto-milliyetçilik olarak İslâmcılıktan seküler bir milliyetçiliğe geçiş ve seküler köken arayışları bu dönemi karakterize eder (Mardin, 1981: 217). Laiklik ilkesini takip eden reformların önemli amaçlarından biri de dini devletin kontrolü altına alabilmek olmuştur. Siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda girişilen reformlar halkın tepkisi ile karşılaşmış Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri gibi tedbirlerle bu tepkiler bastırılmıştır (Zürcher, 2004: 173; Koçak, 2011). Dinin kamusal tezahürlerinin tasfiye edildiği bu dönemde din ancak aile, mahalle ve dinî cemaatler içerisinde varlığını sürdürebilmiştir (Yavuz, 2003: 46).

İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de çok partili hayata geçiş beraberinde dine karşı bir yumuşamayı da getirdi. Bernard Lewis 1952 yılında şunları yazıyordu: "Türkiye'nin yeni savaş-sonrası demokrasisi her tür görüşe da-

ha fazla özgürlük tanıdı. Buna sekülerizme karşı düşmanlıklarını gitgide daha açık şekilde ifade etmekten çekinmeyen dinî liderler de dâhildi” (1952: 40). CHP’nin dine karşı tavrında yaşanan yumuşama DP’nin iktidarında pekişti. Bununla birlikte bu dönemin politikaları fikrî bir temelden yoksundu ve Kara’nın (1985: 156) deyişiyle önlenemez olanın kontrol altına alınmasına yönelikti. Fakat, kuluçka dönemi olarak adlandırabileceğimiz bu dönemin, sonraki kuşakların İslâmcılığı için bir zemin işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Demokrat Parti ve sonrasında Adalet Partisi’nin geleneksel değerleri ve dinsel öğeleri barındıran siyasi söylemine paralel olarak dönemin İslâmi grupları daha çok dinin kültürel veçhelerini öne çıkardılar (Mert, 1998: 44). Amaçlanan modernleşme ve Batılılaşma dalgaları sonucu “ahlaki erozyona uğramış” topluma bir ruh üflemekti. Anti-komünizm ve milliyetçilik dönemin İslâmi çevreleri ile merkez sağının ortak paydası oldu. Nurettin Topçu’nun *Hareket* dergisinde olduğu üzere İslâm ile milliyetçilik arasında özgün eklemlenmeler yaşandı (Topçu, 1994: 123; Şehsuvaroğlu, 2002: 64). Bununla birlikte başta tarikatlar olmak üzere İslâmi çevreler, hem ideolojik hem de örgütsel anlamda merkez sağın şemsiyesi ve himayesi altında kalma ve bu ittifaktan da olabildiğince faydalanma yoluna başvurdular. Çiğdem’in (2005: 27-8) sözleriyle, “Milli Görüş hareketinin Türk siyasal hayatında belirgin bir etkinlik kazanmaya başladığı 1970’lerin sonu ve akabindeki İran İslâm Devrimi’ne gelinceye kadar, İslâmcılık Türkiye’de hem kendisini ve taleplerini siyasi bir dille formüle etmekten imtina eden, hem de diğer İslâm toplumlarındaki hareketlerle herhangi bir bağ kurma isteğinden uzak, parokyal bir girişimi temsil etmekteydi.”

Meydan okuma dönemi olarak adlandırabileceğimiz, 1970’lerin ortalarından 1990’ların sonuna kadarki aralığı kapsayan dönemde İslâmcılık, mevcut düzeni köklü bir şekilde sorgulayan; bu düzenin İslâmi bir alternatifle ikamesini savunan; İran İslâm Devrimi’nin kazandırdığı ivme ve özgüvenle düzenin şiddet kullanımı ile alt edilmesi ve devrim fikrini açık bir şekilde dillendirmekten çekinmeyen bir hareket ve ideoloji olarak karşımıza çıkar. Sistem karşıtı bir ideoloji olarak İslâmcılık ve sistem karşıtlığının farklı veçheleri bu çalışmanın merkezinde yer alacak ve müteakip bölümlerde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

İslâmcılığın 2000’li yıllardaki hegemonik ifadesine karşılık gelen, yeni-İslâmcılık olarak adlandırdığımız formu ise İslâmcılığın kendini anti-sistemik öğelerden arındırıp hızla sisteme eklemlendiği bir dönemi imler. Önceki dönemden farklı olarak şiddet ve devrim fikrinin sistematik reddi; siyasallıktan çok sivilliğe yapılan vurgu; küreselleşmenin ve serbest piyasanın erdemlerinin teslim edilmesi; postmodernite ve hermenötik ile kurulan felsefi bağ ve çokkültürcü bir demokrasi retoriği bu dönemin ayırt edici özellikleridir.

Bu çalışmada İslâmcılığın çatışmacı ve sistem karşıtı dönemi devlet, devrim ve şiddet öğeleri etrafında ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır. Bahsi geçen dönemin İslâmcılığı, devrim ideali ve bu idealin hayata geçirilmesinde şiddetin meşru kullanımı üzerine önemli bir mesai harcamış, bu mesaide cihat kavramı merkezî bir rol oynamıştır. İslâmcılığın sistem karşıtı potansiyelinin absorbe edildiği dönemde ise cihat kavramına yüklenen anlam köklü bir şekilde dönüşmüş, İslâmcı retorik devrim ve şiddet fikrinden sistematik bir şekilde arındırılmıştır.

İslâmcılığın sistem karşıtı yılları: Devlet, şiddet ve devrim

1960'lı yılların görece özgürlük yıllarında başlayan ve 1970'lerde hız kazanan tercüme faaliyetleri Türkiye'de İslâmcılığın kendini siyasal bir ideoloji olarak var etme ve evrensel kaygılar edinme sürecinde kilit bir rol oynamıştır. Aktaş (1996: 130-1), "İslâm radikalliği" başlığı altında toplanabileceğini belirttiği tüm akımların ortak paydasının "İslâm'ın bütünsel bir sistem olarak kabullenilmesi, din'in salt uhrevi ya da vicdani bir soruna indirgenmesine duyulan tepki ve dinin toplumsal iddialarına yapılan şiddetli vurgu" olduğunu belirtir. İslâm radikalliği, İslâmcılığın belirgin bir şekilde ideolojik ve politik bir muhteva kazandığı; Kuran-ı Kerim'in ahlaki rehberliğin ötesinde "bir siyasal eylem programı" olarak ele alındığı dönemi anlatır (Tripp, 2005: 154). Bu dönemde Hasan el-Benna (1906-1949), Ebu'l A'lâ el-Mevdudî (1903-1979); Seyyid Kutup (Kutb) (1906-1966) ve Ali Şeriati (1933-1977), eserleri Türkçeye tercüme edilen ve Türkiye'de İslâmcılık bilincinin gelişmesine katkıda bulunan düşünür ve eylem adamlarından önde gelenleriydi. Bu düşünürlerden Seyyid Kutup, şiddetin bir siyaset aracı olarak meşrulaştırılmasında (Bozarslan, 2011: 138-141; Çakır, 2001; Taheri, 1990); Ali Şeriati ise İslâmi devrim fikrinin temellendirilmesinde özel bir rol oynadı (Abrahamian, 1982). Aynı zamanda bu tercüme faaliyetleri, İslâmcıların daha önceden çok da haberdar olmadıkları coğrafyalar hakkında bilgi ve bilinç kazanmalarını sağlamış; İslâmcılığın toprak ve mekân algısını değiştirmiş; evrensel bir ümmet bilincinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Bozarslan (2011: 16) Ortadoğu'da şiddetle özdeşleştirilmiş pek çok kavram ve sloganın ("devrim", "tek parti", "hakikat" veya "temiz/saf cemaat" gibi) 19. ve 20. yüzyıllara tarihlendirilebilecek "tamamen evrensel bir kültürün" sonuçları olduğunu belirtir.

İslâmcı siyasal ideolojinin radikalleşmesindeki önemli bir etken de hepsi de 1979 yılında gerçekleşen, İran İslâm Devrimi'nin en çarpıcısı olduğu bir dizi gelişme oldu: Mekke Ayaklanması, Camp David antlaşmaları ve Afganistan'ın Sovyet ordusu tarafından işgali (Bozarslan, 2011: 144). Bu gelişmeler

arasında İran İslâm Devrimi "İslâmcılığı bir topyekûn dönüşüm hareketi olarak tasavvur etmenin somut karşılığını göstermiş ve İslâmcı hareketin ufkuna devrim düşüncesini yerleştirmiştir" (Aktay, 2005: 21). Ayetullah Humeyni'nin devrimin başarı koşulunu, diğer ülkelere ihraç olarak belirlemesi (Bozarslan, 2011: 151) sömürgeci ve kâfir Batı'ya karşı İslâmi bir cephe fikrinin kuvvet bulması ile sonuçlandı. Bir model ve olanak olarak İran İslâm Devrimi, şiddet kullanımının meşruiyet temellerinden birini sağladı.

İslâmi şiddet ve devrimin düşünsel kökenleri: Kutup ve Şeriati

1800'li yılların İslâmcılığı insanları bir dava etrafında toplayabilecek, sarih bir ideolojik ve politik çerçeveden yoksundu. Dönemin İslâmcılığı, ya İslâm'ın kuruluş yıllarına öykünme ya da modern fikirlerle İslâm arasında bir sentez geliştirme çabası ile tanımlanıyordu (Rahnema, 2005: XLV). Efgani'nin, İslâm'ı insan aklına başvurarak reforma tabi tutarak saf gelenekselcilik ile saf Batıcılık arasında bir orta yol bulmaya çabalaması bu duruma bir örnek teşkil ediyordu (Keddie, 2005: 12). İslâmcı repertuvarın en sık başvurulan teması, İslâm'ın gelişime engel teşkil etmediği, bilakis İslâm ile modern kurum ve değerlerin birbirlerine uyumlu olduğu iddiası oldu. Dönemin İslâmcıları, 'gerçek İslâm'ın aslında ne kadar modern olduğunu kanıtlamaya çalıştılar.

Mısır'daki Müslüman Kardeşler örgütünün kurucusu Hasan el-Benna İslâm'ın Batı ve modernite karşısındaki yenik tavrı sistematik ve iddialı bir biçimde reddeden ilk İslâmcı ideolog ve dava insanlarındandı. El-Benna, Batı'nın politik, ekonomik ve kültürel hegemonyasının karşısına İslâmi kuralların geçerli olacağı bir toplumsal ve siyasal sitem önerdi (Rahnema, 2005: xlvii). Ona göre İslâm dünyasını güçsüz kılan yeterince Batılılaşamaması değil, Müslümanların 'gerçek' İslâm'dan sapmalarıydı (Commins, 2005: 133). İslâm'ı bir vicdan meselesi olarak değerlendiren bu sapmanın karşısında, El-Benna İslâm'ın "insan var oluşunun tüm boyutlarına yönelik bir nizam" olduğu iddiasıyla karşı durdu (Commins, 2005: 134).

Mevdudi, El-Benna'nın görüşlerinden çok etkilendi ve çalışmalarında Müslüman toplumların tarihini İslâm ve küfür arasındaki mücadelenin tarihi olarak ele alan bir çerçeve sundu (Nasr, 2005: 105). Mevdudi'nin İslâm devleti ısrarı ve İslâm devletinin Batılı ve sosyalist modellerden daha üstün olduğu iddiası onun düşüncesinin önemli öğelerindendi. Demant (2006: 99-100), Mevdudi'nin 1940'lı ve 1950'li yıllarda geliştirdiği siyasal duruşun beş öğesini şu şekilde sıralamaktadır: İslâm'ın savunmacı ve özür dileyici duruşuna karşı çıkış; Batı karşıtlığı; dinî emirlerin harfi harfine yorumlanması;

İslâm'ın siyasallığına vurgu ve İslâm'ın coğrafi, ulusal ve etnik sınırları aşan evrenselliğine duyulan inanç.

Mevdudi'nin ve diğer İslâmi uyanış düşünürlerinin Türkiye'de İslâmcı hareketin şekillenmesindeki rolünü Metiner (2008: 65) şu sözlerle açıklar: "Dinsel ve düşünsel beslenme kaynağımızı Müslüman Kardeşler Hareketi'ne mensup yazar ve alimlerin kitapları oluşturdu. Bir de Pakistanlı âlim Mevdudi'nin eserleri. Sonradan buna devrim sonrası İranlı yazarların kitapları da eklendi. Sosyolog Ali Şeriati gibi."

1906'da doğan Seyyid Kutup, Mısır'da sömürgecilik, siyasal mücadele ve entelektüel çeşitliliğe tanık oldu ve düşünceleri sömürge-sonrası Mısır'ının yaşadığı azgelişmişlik, baskıcılık ve hızlı kapitalist modernleşme olguları eşliğinde gelişti (Khatab, 2006: 44). Kutup için İslâm, karşı karşıya olunan siyasal, kültürel ve ekonomik krizden tek kurtuluş yoluydu. Mevcut düzenin eleştirisinde de *cahiliye* kavramı merkezî bir konum işgal etti. Kutup, İslâm önceki Arap toplumlarını anlatmak için kullanılan bir terim olan 'cahiliye'yi 20. yüzyıla uyarladı ve radikal devrimci bir İslâmcılık yorumu geliştirdi (Çakır, 2001: 20). Kutup, *Yoldaki İşaretler*'de (2009: 12) "günümüz dünyası yaşamı düzenleyen dinamikler ve sistemlerin dayandığı kaynak açısından tam bir "cahiliye"yi yaşıyor," demektedir. Günümüz cahiliyesi "Allah'ın yeryüzündeki otoritesine, özellikle "ulûhiyet" haklarına saldırı temeli üzerine kurulmuştur" (2009: 20) ve hedeflerine ulaşmak için emperyalizm, yolsuzluk, sömürü, baskı, ahlaksızlık ve müstehcenlik gibi araçları kullanır. Kutup'a göre sadece Müslüman olmayan toplumlar değil; Müslüman olup da İslâmi kurallara uygun yönetilmeyen ve yaşamayan toplumlar da cahiliyeyi yaşamaktadır.

"Cahiliye", radikal ve İslâmcı grupların çatışmacı siyasal ideolojilerinin temel referans noktalarından biri oldu. Kutup'ta "cahiliye", İslâmi olmayan ve reddedilmesi gereken her şeyi imleyen bir toplumsal durum anlattı. Kutup'a göre İslâmi düzenle cahiliye arasında önlenemez ve varoluşşal bir çatışma vardır – ki bu mücadelenin ancak tek galibi olacaktır. İşte tam da bu yüzden *Yoldaki İşaretler* İslâm radikalleri için hem *darü'l-İslâm*'da hem *dar*ü*'l harb*'de yürütülecek olan cihadın manifestosu haline geldi.

> Kutb o güne dek İslâmcıların karşısına çıkan ana tabuyu ortadan kaldırır: Müslüman dünyadaki dinsiz hükümdara karşı şiddete başvurulmasını caiz, hatta farz kılar. *Darü'l-İslâm*'da şiddet kullanılması, *darü'l-harb*e karşı kullanılmasının önkoşulu haline gelir. Ondan önce [...] nifak ve kargaşadan sakınmak amacıyla adil olmasa bile hükümdara itaat teorisinden bu kadar uzaklaşıldığına çok nadiren rastlanır (Bozarslan, 2011: 141).

Mevdudi gibi Kutup da İslâm'ı sadece özel alana hapsedilmiş, din ve vicdan meselesine indirgenmiş ve salt varsayımlarla uğraşan bir kuramlar diz-

gesi olarak ele alan yaklaşımlara karşıdır (2009: 40). İslâm, gündelik hayatta da, yasaların yapılması ve yürütmesinde de bir bütündür ve bunların yegâne kaynağıdır (Khatab, 2006: 14). Bu bakımdan da İslâm tüm modern siyasal sistemlerden (kapitalizm ve komünizm başta olmak üzere) daha üstün, mükemmel bir siyasi ve idari düzene temel oluşturur.

Kapitalizm karşıtlığı Kutup'un düzen karşıtı radikalizminin önemli öğelerinden biridir. Kapitalist düzen, insan varoluşuna aykırı olduğu için çökmeye mahkûmdur ve onu bu çöküşten kurtaracak hiçbir mekanizma mevcut değildir (1995: 11). Kapitalizm, insanların maddi ve manevi potansiyellerini kurutan toplumsal, ekonomik ve ahlaki bir nizam öngörür (1995: 18). Halkın aleyhine işleyen kapitalist sistem sadece ahlaki olarak yanlış değildir, aynı zamanda vaat ettiği üretkenliği de sağlayamamakta; verimsiz, adaletsiz ve eşitsiz ekonomik ilişkilerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Ekonomik eşitsizlikler siyasi eşitsizlikleri doğurur ve Batı demokrasileri sermayeyi elinde tutanların siyasi güce sahip oldukları çarpık siyasal sistemlere dönüşür (1995: 110). Kapitalizm eleştirisi ile iç içe geçmiş olan emperyalizm karşıtlığı Kutupçu İslâmcılığın ayrıksı yönlerinden birini oluşturur:

> Görülüyor ki servet diktatoryasıyla emperyalizm arasında tabii bir anlaşma vardır. Birbirlerine dayanmakta, birbirlerinden yararlanmaktadırlar. Emperyalistler kendi ülkelerinde faydalandıkları hürriyet ve sosyal adaletten nüfuz bölgelerinin sömürülen halkının faydalanmasına müsaade etmezler... İçteki sömürücüler de bu niyettedirler... Gerçek bir İslâm idaresinin servet ve yönetimde mutlak adaleti getireceği korkusu emperyalizmi İslâm'la çok sıkı bir savaşa zorlamıştır. (1995: 152)

Kapitalizm, insanları komünizme ittiği için de suçludur – ki Kutup için iki sistem arasında özde bir farklılık yoktur. Kutup, kapitalist ve komünist blokların karşısına "İslâmi blok" olarak adlandırdığı İslâmi seçeneği sunar. Kutup'a (2009: 71) göre, İslâmi bloğu inşa etmeye çalışan Müslüman eylemci, insanları dinden uzaklaştıran ve dünyevi otoritelere tapınmaya zorlayan "totaliter teşekkülleri ve onların dayandığı düzenleri ortadan kaldırmak için sözle tebliğin yanı sıra güç de kullanarak cihad etmelidir." Kutup (1999: 71), her ne kadar "İslâm öylesine ideal bir harekettir ki, fertlerin vicdanlarını ve yüreklerini egemenliği altına almak için kesinlikle zor kullanma yöntemlerine başvurmaz" dese de kâfirlerle girişilen mücadelede cihadın salt bir savunma aracı olmayacağını; Kur'an-ı Kerim'in inananlara, "***din tamamen Allah'a has kılınıncaya kadar müşriklerle savaş***" etmeyi buyurduğunu söyler (1999: 68).

Radikal İslâmcı Müslüman Kardeşler örgütünün lideri olan Kutup uzun süren hapislik deneyiminin ardından serbest kalır ama 1965 yılında Müslü-

man Kardeşler'in Nasır'a yönelik suikast girişiminin ardından yeniden hapse atılır ve idama mahkûm edilir. Kutup, karara itiraz etmek bir yana, kararı mutlulukla, gözyaşları içerisinde dinler ve 1966 yılında Kierkegaard'un da hatırlattığı gibi, şahadetin (tanıklığın) en uç, mantıksal ve psikolojik sonucu olan şehitlik mertebesine erişir (akt. Bozarslan, 2011: 139). Kutup'un, cahiliye, cihat ve şehadet gibi kavramların radikal bir şekilde yoruma tabi tutulduğu İslâmcı çerçevesi sonraki kuşakların radikal İslâmcı siyasetine etki eden önemli ilham kaynaklarından biri olmuştur. Bu süreçte, bir diğer önemli düşünür de İslâmi devrim fikrine özgün bir yorum getiren Ali Şeriati'dir.

Abrahamian (1982: 24), fikir ve eylem insanı Ali Şeriati'nin projesini, modern sosyalizm düşüncesi ile geleneksel Şiilik arasında bir senteze ulaşmak; bunu yaparken de Marx, Fanon ve diğer çağdaş düşünürlerin devrimci kuramlarını İslâm'a uyarlamak olarak özetler. Öze *Dönüş*'te (2007: 18) çabasını "İslâmi bir Rönesans" olarak tanımlayan Şeriati, Avrupa siyasal düşüncesinin pek çok kavram ve temasını İslâmcı ideolojik çerçevesinde yeniden yorumlar. "Sömürü", "sınıf", "sınıf savaşı", "sınıfsız toplum" ve "emperyalizm" gibi, çoğunlukla Marksist literatürden devralınmış modern kavramlar eserlerinde İslâmi bir dil ile yeniden anlam kazanır. Marx'ın yabancılaşma kuramının etkisini taşıyan kapitalizm eleştirisi özel mülkiyeti, emeğin metalaşmasını, bireylerin ruhani ve ahlaki benliklerine yabancılaşmasını ve toplumsal yozlaşmayı hedef alır (Tripp, 2005: 159). Şeriati, çürümüş rejimler olarak adlandırdığı kapitalizm ile komünizm arasında yer alan, ortak mülkiyet ilkesine dayanan ve Allah'a ibadeti merkeze koyan pratik bir sosyalizmin savunucusudur (Abedi, 1986: 230). Bu tema ve kavramları, ilk "Allahperver sosyalistler" olarak adlandırdığı İmam Hüseyin ve Ebu Zerr el Gıfari'nin öğretileri ile ilişkilendirir (Bayat, 1990: 22). Böylesine özgün bir okuma, dönemin geleneksel din adamları sınıfı tarafından yapılabilecek bir şey değildir (Bayat, 1990: 19).

İslâm'ın özüne bir dönüş çağrısında bulunan Şeriati, dinin zaman içerisinde edindiği statükoyu sert bir dille eleştirmiştir. Şeriati, İslâm ile muhafazakârlık birlikteliğini ele alır; İslâm'ın muhafazakâr bir din olmadığını; aksine, mevcut toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin devrimci bir şekilde dönüştürülmesi ilkesine dayandığını iddia eder. Sınıflı toplum yapısı, bu toplumsal ilişkilerin en temel belirleyenlerinden biridir. Bu saptamayı yapmak için İslâm öğretisine bakmak yeterli olacaktır. Şeriati'ye göre burjuvazi karşıtı ve devrimci dindarlık düşüncesi İslâmi kaynaklarda mevcuttur (2008: 27). Kendinden önceki İslâmcı düşünürler gibi Şeriati için de din kişilerin dünyadan elini eteğini çekmelerini vazeden ruhani ve mistik öğretiler bütünü olarak ele alınamaz.

> Yani dünyaya meyletmeme, takva, züht, kanaat ve dünyayı aşağılama gibi kavramlar; zihinsel ve tasavvufi kavramlar olarak ele alınmıyor. Aksine sosyal, devrimci ve bilimsel kavramlar olarak ele alınmakta ve toplumsal ve sınıfsal yapıya karşı özel ve net bir bakışı ifade etmekte ve bu yönde anlam kazanmaktadır. ... [İstismarcılar] Devrimci anlamından uzaklaşsın ve toplumları harekete geçirmesin diye bu kavramları "kendine sofu yetiştirmek" biçimine soktular (2008: 28-9).

Şeriati'nin İslâmi devrim olarak adlandırdığı dönüşümün bütüncül bir karaktere sahip olduğu görülür. Şeriati, Hz. Muhammed'in sadece adaletli bir dinin cemaatin (ümmet) temellerini atmadığını; aynı zamanda inananların kamusal erdemler, "adalet", "eşitlik", "insani kardeşlik", "üretim araçlarının ortak mülkiyeti" ve hepsinden de önemlisi "sınıfsız bir toplum" yaratmak mücadelesi ile birbirlerine bağlandıkları bütüncül bir toplum yaratma gayesinde olduğunu vurgulamıştır (Abrahamian, 1982: 26).

Şeriati, Marx ve Engels'in tüm toplum tarihini sınıf mücadelelerinin tarihi olarak gördüğü o ünlü *Manifesto* pasajını andırırcasına toplumsal mücadelelerin diyalektiğini Kabil (sömüren, adaletsiz davranan ve baskı uygulayanlar) ile Habil (baskıya ve sömürüye maruz kalanlar) arasında tarih boyunca süregiden kavgada arar (Şeriati, 2008: 123-6; Tripp, 2005: 160). Ezenlerle ezilenler arasındaki mücadelede İslâm, elbette ki ezilenlerin yanında olacaktır ve bu mücadele mevcut siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişkiler devrimci bir şekilde dönüştürülünceye, ya da Habil, Kabil'den hesap soruncaya kadar sürecektir.

Kutup ve Şeriati'nin görüşleri kendi ülkelerinin sınırlarını aşıp tüm İslâm coğrafyasındaki İslâmcı eylemciler için rehber niteliği kazanmıştır. "Din tamamen Allah'a has kılınıncaya kadar" müşriklerle ve münafıklarla cihat edilmesi gerektiğine dair Kutupçu öğreti ve ezenlerle ezilenler arasındaki tarihsel mücadelenin çözüm uğrağı olarak İslâmcı devrim fikri yeni kuşak radikal İslâmcılara ilham kaynağı olmuştur.

Ana hatlarıyla Türkiye'de İslâmi uyanış

İslâmcılığın kendisini kendi ayakları üzerinde duran, düzen karşıtı ve muhalif bir ideoloji olarak var etme çabası Türkiye İslâmcılığında da karşılığını bulmuştur. İslâmcılığın, yukarıda "meydan okuma dönemi" olarak adlandırdığımız bu uğrağında, İslâmcı entelektüeller ve özellikle dergiler etrafında toplanmış düşünsel çevreler önemli bir rol oynamıştır (Meeker, 1991, 1993; Güneş-Ayata, 1991; Toprak, 1993; Dağı, 2004). Modernite ve Türkiye'nin modernleşme sürecinin eleştirisini kendine nirengi noktası olarak alan İslâmcı entelektüel, aslında modernleşme sürecinin kendisinin bir ürü-

nüdür: “Kullandığı dil, alıntı yaptığı ya da incelediği edebiyat ürünleri, Batılılaşma ve laisizm karşısında aldığı tavır, söyleminin daha az anlaşılır özellikleriyle birlikte önceden benzeri görülmemiş şeylerdir; ama yine de düşüncesinin büyük bir bölümü, bir İslâmi direniş ve muhalefet geleneği olarak adlandırılabilecek şeye aşağı yukarı denk düşmektedir” (Meeker, 1993: 262). İslâmcı entelektüelin kamusu da Türkiye’de yaşanan toplumsal hareketlilik, artan eğitim olanakları ve okuryazarlıktan faydalanan kesimlerden oluşmaktadır. Sözlü kültürden yazılı/matbaa kültürüne geçiş İslâmi bilginin aktarılma tarzını tümüyle değiştirmiş ve dinî bilginin sahibi olarak yeni bir otoritenin, yani entelektüelin resme dâhil olmasına yol açmıştır (Robinson, 1993: 234). Kitaplar, dergiler, gazeteler ve broşürler, özdüşünümsel bir Müslüman kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

İslâmcı entelektüeller muhalif ve sistem karşıtı bir İslâmcılığın kuruluşunda dört ayrı meydan okuma sunmuşlardır: Aşağılık kompleksine ve eklektikliğe meydan okuma; Batı bilim ve teknolojisine meydan okuma; kapitalizm ve emperyalizme meydan okuma ve Batılı liberal demokrasilere meydan okuma. Bu meydan okumalarda açık bir şiddet savunusu ya da şiddet çağrısı olmamakla birlikte mevcut düzenin radikal bir şekilde yerinden edilmesi ve yeni bir düzenin kurulması gerektiğine dair bir vurgu mevcuttur. Türkiye’de 1990’lardaki şiddet yanlısı militan İslâmcı örgütler de İslâmcılığın 1970’lerde ve 1980’lerde kaydettiği bu siyasal, sosyal ve düşünsel birikim üzerinde yükselmişlerdir.

Aşağılık kompleksine ve eklektizme meydan okuma

1970’li ve 1980’li yılların İslâmcı entelektüelleri, erken dönem İslâmcılığının İslâm’ın Batılı değerler ve kurumlarla uyumlu olduğunu ispat etmeye yönelik çabalarının aksine, İslâm’ın kendi ayakları üzerinde durabilen, Batı ve modernite karşıtı bir dünya görüşü olduğu fikrini savunmuşlardır. 19. yüzyılın İslâmcıları Renan’ın “İslâm ilerleme ve dine karşıdır” eleştirisinin karşısında bunun aksini ispata yeltenmiş, bu yüzden de sürekli olarak bir aşağılık duygusunu yeniden üretmişlerdir.[2] Onlara göre Müslümanların yaşadığı bunalımların kökeninde, zamana ayak uyduramamaları değil, “dinlerini gereği gibi yaşayamayışları ve İslâm’dan uzaklaşmaları” yatmaktadır.[3]

Yeni kuşak İslâmcıların çalışmalarında ise Batı karşısındaki boynu bükük tavır yerini reddiyeci bir tutuma bırakmıştır. İslâm’ın çağdaşlığına duyulan inanç ve Batı bilim, teknoloji ve sanayisine karşı öykünme, yerini bu kurumların köklü bir şekilde, İslâmi bir dille eleştirilmesine bırakır (Toprak, 1985:

2 İsmail Kara, “Çağdaş İslâmcılık Hareketlerine Bakarsak İlk Göreceğimiz Şey Terakki Düşüncesinin Korkunç Hâkimiyetidir”, *Girişim*, No: 20, Mayıs 1987, s. 13.

3 Hüseyin Okçu, “İslâmcılık Üzerine”, *Girişim*, No. 20, Mayıs 1987, s. 8.

149). 1980'li yıllarda genç İslâmcıların kılavuz kitaplarından biri olan *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'de Ali Bulaç (2007: 11-12) İslâmcıların özür dileyici ve ürkek tavırlarının, onları yanlış sorular sormaya ve cevabı yanlış yerlerde aramaya ittiğini söyler.

İslâmi uyanışçılara göre İslâm bir inanç olduğu kadar, kapsayıcı ve mükemmel bir düşünsel sistemdir de. Eski kuşak İslâmcıların yaptıkları bir başka yanlış da bu gerçeği göz ardı etmeleri ve İslâm'ı sosyalizm ya da liberalizm gibi dünyevi ideolojilerle eklemleme çabaları (*seçmecilik*) olmuştur. Özel (2008: 50) bu sorunu şu şekilde özetlemektedir:

> Seçmecinin aşağılık duygusu, İslâm'ın kapsayıcı vasfını anlayamamaktan doğar. Kapsayıcılık anlaşılamayınca da düşünce adamının kendi aklına güveni ön plana çıkıyor. Bu güven içinde öteki düşünce sistemlerinin akla uygun yönlerini İslâm'a yamamak ve böylece güya onu daha kabule şayan hale getirmek endişesi doğuyor.

İslâmcılar, bu yenik ve özür dileyici tavrın karşısına İslâm'ın bir inanış ve ideoloji olarak mükemmelliğine vurgu yaptılar. Zamandan ve coğrafyadan bağımsız bir dünya görüşü olarak İslâm şüphesiz diğer ideolojilerden de üstündü; bu yüzden de İslâm'la sağ ya da sol ideolojileri yan yana getirmek söz konusu olamazdı. Bu vurguda, Türkiye'de İslâmcılığın sağ ideolojilerin yedeği olmasından duyulan rahatsızlığın izlerini görmek mümkündür. Rahatsızlığın bir başka boyutu da İslâmcılıkla sol-sosyalist ideolojiler arasında ilişki kurma çabalarıydı.[4]

Özetle İslâmcılar, İslâm'ın bireysel alana hapsedilecek bir din olmadığını, toplumsal ve siyasal alanı da kapsayan emirler içeren bütüncü bir inanış olduğunu vurgulamışlardır. Buna ek olarak, İslâmcılara göre, bir din ve toplumsal/siyasal hayat kılavuzu olarak İslâm'ın mükemmelliği, onu kendi kendine yeter bir ideoloji yapmaktadır. Yani İslâmcılığın sosyalizm, komünizm, liberalizm vb. ideolojilerle eklemlenmelere ya da ittifaklara girişmesi yersiz ve zararlı bir çaba olacaktır.

Batı bilim ve teknolojisine meydan okuma

Batı bilim ve teknolojisine ve bu olguların felsefi arka planına karşı duruş, Türkiye'de İslâmcı uyanış dönemini önceki İslâmcı paradigmalardan ayrıştıran önemli bir diğer husus olmuştur. Doğuşundan itibaren İslâmcılık ideolojisinin en önde gelen problemlerinden biri Batı bilim ve teknolojisi karşısın-

4 Mehmet Yürekli, "Tarihi Sınıf Kavgalarıyla Açıklamak ve Sosyalizmin Kaçınılmazlığı (!) Üzerine Düşünceler," *Girişim*, 3, Aralık 1985; Mehmet Eminoğlu, "İslâmcılık Akımının Amansız İki Düşmanı", *Girişim*, No. 20, Mayıs 1987. Ayrıca bkz. Bulaç, 1989.

da takınılacak tavır olmuştur. Uzunca yıllar İslâmcılar Batı'nın bilim ve teknolojisini almanın bir zaruret olduğu, lakin kültür ithalinden uzak durulması gerektiğinde hemfikirdirler. Lakin İslâmi uyanış kültür/medeniyet ya da kültür/teknoloji ayrımlarının geçersiz olduğunu, Batı biliminin kaynakları itibariyle tarihsel, kültürel ve felsefi bir arka plana yaslandığını vurgulamışlardır.

> Batı uygarlığını benimsemeye hazır bir topluma, batı teknolojisi kendi programı ve kültürü ile birlikte gelecektir. Bunun için "batının teknolojisini alalım, ahlakını almayalım" önerisi 'iyi niyetle' söylenmiş de olsa havada kalacaktır. Çünkü makine gittiği yere kültürünü ve ahlakını da beraber götürmektedir. İkisinin birbirinden ayrılması mümkün değildir.[5]

Buna göre, Prometheus'un tanrılara karşı başkaldırışını başlangıç noktası olarak ele alan Batı bilim ve teknolojisi nereye giderse gitsin beraberinde kendi kültürünü, felsefesini de taşıyacaktır. Dönemin önemli eserlerinden *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*'da Özel (2008: 64), bu arızayı şu sözlerle özetler:

> Batılı, ilericiliği hep çatışmada görmüş, kendisine çatacak bir Zeus aramıştır hep. O saldırmalı, yıkmalı ve cezasını da beraberinde taşımalıdır. Tanrı düşmanlığı dayanağını kendi tanrılığından ve kendi eliyle kurduğu tanrılaştırmalardan alır. Batı felsefesi prometeusçu bir tabiattadır. Bilimi de '*ateş hırsızlığı*' olarak anlar.

Bilimi "ateş hırsızlığı" olarak algılayan Batı'nın karşısına, İslâm'ın bilimi Allah'a yakınlaşmanın bir aracı olarak ele alan çerçevesi konur. İslâm bilim ve teknolojiye karşı değildir; ama bu olguların Batılı yorumları insanlığa karşılıklı yok etme, yıkım, savaş, tehlike ve sefaletten başka bir şey getirmemiştir.[6] Dolayısıyla, İslâmcı entelektüeller, bilim ve teknolojinin İslâmi bir yorumunun (bu yorumun nasıl geliştirileceği net olmamakla birlikte) geliştirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Kapitalizm ve emperyalizme meydan okuma

1970'li ve 1980'li yılların İslâmcılığının muhalif ve sistem karşıtı duruşunun en önemli öğeleri kapitalizm ve emperyalizm karşıtlığı olmuştur. Kutup ve Şeriati'nin, yukarıda ana hatlarını sunduğumuz düşüncelerinin bu sü-

5 "'Müslümanca Düşünerek' 'Yaşadığımız Günler'", (Days We Live Through Thinking as Muslims) *Girişim*, no: 4, Ocak 1986, s. 35.

6 Cihan Aktaş, "Teknolojinin İnfilakı," *Girişim*, no: 6, Mart 1986, s. 30; Fikret Yalçınkaya, "İnsan, Teknoloji ve Savaş", *Girişim*, No. 14, Kasım 1986, s. 34; Yaşar Akgül, "Yapılmış Bilgi, Kolay Bilgilenme", (Ready Knowledge, Easy Information), *Girişim*, no: 5, Şubat 1986. Ayrıca bkz. Özdenören, 2009: 17.

reçte önemli bir etkisi olmuştur. İslâmcı entelektüellere göre, kapitalizm ve emperyalizm (hem Batı hem de Sovyet emperyalizmi) Müslüman dünyanın karşı karşıya olduğu toplumsal ve siyasal sorunların temel sebeplerindendir. Sermayenin ve sermayedarların sorgulanamaz hâkimiyetine dayanan bir sistem olarak tanımlanan kapitalizm, sınırsız kâr güdüsüyle ayakta kalan bir sistemdir (Bulaç, 2007: 24). Faiz de bu adaletsiz sistemin merkezî öğesi olma özelliğini taşır (Özdenören, 2008: 99). Kâr için duyulan bu sınırsız istek ve ihtiyaç tüm toplumsal yıkımların kaynağında yer alır. Kapitalizm genişlemeye ve sömürüye dayanan bir sistem olarak siyasal gerilimlerin de tırmanmasına yol açmaktadır (Meeker, 1991: 200). Meta fetişizmi hâkimiyeti altındaki kapitalist toplumlarda yaşam araçları bizatihi amaçlara dönüşmüş durumdadır (Morrison, 2006: 518).

Kapitalizm, İslâmcı entelektüel için salt bir ekonomik sistem değildir. Bireyi yabancılaşma ve izolasyona iten çarpık bir toplumsal ve kültürel sistemin de sorumlusudur. Kapitalizmin ekonomik insanı (*homo economicus*) bireycidir, "gözü açtır, dünyayı, yeraltı ve yerüstü servetleriyle sömürmek ister. Bu bitmez tükenmez doyumsuzluk ona yeni bir ahlak kazandırmıştır. Temel dürtüsü yarış, üstünlük duygusu ve başkalarına egemen olmayı başarmaktır" (Bulaç, 2007: 28). İslâmcı entelektüeller kapitalizmi sınıflı bir toplumsal sisteme yol açtığı için de eleştirirler. Olanca eşitlik ve özgürlük vurgusuna karşın, kapitalizmde "azgın, sorumsuz, şımarık ve sömürücü burjuva sınıfının karşısında, son tahlilde emeğinden başka hiçbir şeye sahip olmayan, ezilen, sömürülen ve gerçekte tüketimde bile burjuvaziye hizmet eden bir işçi sınıfı vardır" (Bulaç, 2007: 28).

Kapitalizmin yol açtığı ekonomik, siyasal, ahlaki ve kültürel yıkımın İslâmcı eleştirisi, komünist alternatifin olumlanması şeklinde yorumlanmamalıdır. İslâmcı entelektüeller için komünizm de, en az kapitalizm kadar yıkıcı, sömürüye dayalı ve adaletsiz bir sistemdir. Neticede her iki sistemin de kaynağında Batı düşüncesi ve felsefesi yatmaktadır. İslâmcılığın komünizm karşıtlığı, özellikle emperyalizm eleştirisinde kendini belli edecektir.

Sistem karşıtı İslâmcılığın emperyalizme karşı mücadelesi şiddet savunusuna en çok yakınlaştıkları uğrağı oluşturur. İslâmcılığın emperyalizmden kastlarının hem ABD ve hem de Sovyet emperyalizmlerinin olduğu; İslâmcıların, özde bu emperyalizmler arasında herhangi bir fark gözetmediğini belirtmek gerekir.[7] 1979 yılının Müslüman dünya için önemli bir yıl olduğunu belirtirken Sovyet ordusunun Afganistan'ı işgalinden söz etmiştik. Dönemin Türkiye İslâmcılığı açısından bu işgalin birden fazla sonucu olmuştur. İlk olarak, cihat kavramı, daha önce hiç olmadığı kadar sık dillendirilmeye ve açıkça işgalci güce karşı şiddet kullanımı ile özdeşleştirilmeye başlanmış-

7 Serap Yavuz, "ABD Emperyalizminin Üzerine Vuran Işıklar", *Girişim*, No. 15, Aralık 1986, s. 7.

tır. Bir başka deyişle, işgalci Sovyet ordusuna karşı uygulanan meşru savaş ve şiddetin olumlanması söz konusudur. İkincisi, bu şiddet dili, sembolik ve görsel bir göstergeler bütünüyle desteklenmiş; İslâmcı dergiler, broşürler ve afişlerde silah, kan ve savaş(çı) (mücahit) figürleri hiç olmadığı kadar çok kullanılmaya başlanmıştır.[8] Üçüncüsü, İran İslâm Devrimi ile gitgide ulusötesi ve evrensel bir İslâmi bilinç edinme sürecine giren Türkiye İslâmcıları için Sovyet İşgali ümmet bilincini daha da güçlendirmiştir. Başta İran ve Afganistan olmak üzere tüm İslâm coğrafyasındaki gelişmeleri takip eden İslâmcıların "hayali cemaatlerini" inşa sürecine girmişlerdir.

Liberal demokrasilere meydan okuma

Batılı temsili liberal demokrasi modeli İslâmcı muhalefet tarafından birkaç ayrı noktadan eleştirilmiştir. İlk olarak demokrasi fikri egemenliğin kaynağını dinin dışında araması bakımından sorunludur. Egemenliğin kayıtsız şartsız Allah'ın olduğunu iddia eden İslâmcı bakış açısının karşısına halk egemenliğinin konulması eleştirilir. Lakin İslâmcılığın demokrasi eleştirisi bu nokta ile sınırlı değildir. Batılı liberal demokrasi uygulamaları aynı zamanda yeterince "demokratik" olmadıkları, daha doğru bir ifade ile iddia edildiği üzere halk egemenliğine dayanmadıkları için de eleştirilir. Gerek liberal demokrasinin temel ilkeleri, gerekse modern devletin egemen güçlerin bir aracı olduğu gerçeği halk iradesinin siyasal karşılık bulamamasına yol açar.

Sistem karşıtı İslâmcı düşünce ilk olarak önceki kuşakların İslâmcı düşünürlerinin İslâm'la demokrasinin uyumunu kanıtlamaya yönelik çabalarını eleştirir.[9] Demokrasi sadece bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda bir yaşayış ve düşünüş tarzıdır – tümüyle dünyevi ve İslâmi olmayan bir yaşayış ve düşünüş.[10] İslâmcı entelektüel için, tarihsel olarak Batı'ya özgü bir formun İslâm coğrafyasına ithali büyük siyasal ve toplumsal sorunlara yol açacaktır ve açmıştır da.

Demokrasiler sadece ahlaki ve dinî açıdan sakıncalı rejimler değillerdir. Aynı zamanda sosyolojik gerçekliğe baktığımızda Batı liberal demokrasilerinin seçkinci yapıları açıkça görülmektedir. Bulaç (2007: 32), Mosca'nın seçkinler üzerine düşüncelerine referansla, Batı'nın sözde demokrasilerin-

---

8 Bkz. Akif İnan, "İslâmi Bağımsızlık İçin Bir Direniş Cephesi: Afganistan", No. 3, Aralık 1985, s. 7; Serap Yavuz, "Ortadoğu'dan savaş kesitleri ve siyasal konjüktür', Girişim, No. 17, (Şubat 1987), s. 18; Serap Yavuz, 'ABD Emperyalizminin Üzerine Vuran Işıklar", *Girişim*, No. 15, Aralık 1986, s. 7. Benzer bir durum 1990'lı yıllarda Bosna Hersek ve Çeçenistan'daki çatışmalarda da yaşanmış, İslâmcılar buradaki gelişmeleri yakından takip etmiş ve Türkiye'den pek çok İslâmcı Müslüman güçlerin yanında bu cephelere katılmıştır. Bu konuda bkz. Tekin, 1999.

9 Ahmet Seçkin, "İslâm ile Demokrasi Arasında 'Köprü' Olmak", *Girişim*, no: 5, Şubat 1986.

10 Serap Yavuz, "Demokratik Rejimler Tek Siyasal Seçenek mi?", *Girişim*, No. 14, Kasım 1986, s. 13.

de halkın sadece yüzde iki ya da üçlük diliminin siyasette aktif olduğunu ve yüzde on-on beş oyla toplumun geri kalanına hükmettiğinin altını çizmektedir. Dönemin İslâmcılarına göre, liberal demokrasi denen "sapkın rejim" toplumun sadece güçlü ve varlıklı bir azınlığının siyasal temsil ve iktidar hakkına sahip olduğu bir rejimdir (Guida, 2010: 353).

1970'li ve 1980'li yıllara damgasını vuran sistem karşıtı İslâmcılığı dört eksen etrafında inceledikten sonra dönemin İslâmcılığının kuramsal olarak nasıl yorumlanması gerektiği sorusu cevaplanmayı bekler. "Öze dönüş" çağrısı yapan İslâmcılık, "modern dünyanın reddi" olarak fundamentalist bir çerçeve arz etmekten çok, hem temel siyasal ve toplumsal dertleri hem de referans çerçevesi olarak bir tür popülizmi yeniden üretmiştir. İslâmcılığın sistem karşıtı söylemi, Batı karşıtlığı ve kapitalizm ve emperyalizme karşı duruşu bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Şeriati'nin Marx'la ilişkisini incelediği makalesinde Bayat (1990: 34), Şeriati'nin ideolojisini Üçüncü Dünya Popülizmi olarak adlandırır ve bu olguyu "milliyetçiliği, radikalizmi, bağımsızlığı, sanayi karşıtlığını ve bir şekilde kapitalizm karşıtlığını içeren ideolojik bir karışım" olarak tanımlar. Benzer bir şekilde, Abrahamian (2002: 11) da Humeyni'nin siyasal söyleminin "geleneksel Şiilikten çok, Üçüncü Dünya –özellikle de Latin Amerika– halkçılığıyla daha çok ortak yönü" olduğunu belirtmektedir. Bayat'ın tanımlaması özgün bir başlangıç noktası sunmakla birlikte popülizmi "heterojen öğelerin amalgamından ibaret" (Panizza, 2005: 3) olarak ele alır. Abrahamian'ın yaklaştığı alternatif bir okuma ise popülizmi "siyasal alanı sembolik olarak (mazlum) 'halk' ile onun 'ötekisi' arasında bölerek basitleştiren statüko karşıtı bir söylem" olarak ele alır (Panizza, 2005: 3; Laclau, 1977, 2005). Bu söylemde, toplumsal, birbirleri ile uzlaşması imkânsız iki antagonistik kampla boylu boyunca kat edilmiştir. İslâmcılık da bu uçurumu İslâm ve *küfür* güçleri arasında bir mücadele olarak ele almaktadır. Bu ikili karşıtlık içerisinde Batı, Sovyetler, kapitalistler, emperyalistler, Batılaşmacı bürokrasi, komünistler ve demokrasi taraftarları, kötülüğün vücut bulmuş hali olarak ele alınır. Bu söylemde, bir boş gösteren olarak 'İslâm' da toplumsalın darmadağınıklığına son veren 'başat-gösteren' (*master signifier*) olarak işlev görür (Sayyid, 1997: 47). Küfür güçleri ile İslâm arasındaki mücadelenin tek bir çözümü vardır: Bir tarafın diğerini yok etmesi.

Sistem karşıtı İslâmcılığın mevcut toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümüne çağrı yaptığı halde şiddeti açıkça desteklediğini söylemek mümkün değildir. Cihat düşüncesinin açıkça şiddet kullanımı ile ilişkilendirildiği durumlarınsa, İslâm dünyasında süregiden işgal hareketlerine direniş, yani bir tür meşru müdafaa savunusu ile sınırlandığı söylenebilir. Bununla birlikte, sistem karşıtı İslâmcılık mevcut toplumsal düzenin kökten dönüşümü

çağrısında bulunarak *dar'ül İslâm*'da da etkin siyasal eylemlilik çağrısında bulunmuşlardır. 1980'li yıllarda radikal İslâmcılığın sözcülerinden *Girişim* dergisi editörü Mehmet Metiner ruh hallerini "Tıpkı Taliban gibi düşünürdük. İslâm devlet haline gelecekti ve toplum bu devlet eliyle gerekirse zorla Müslümanlaştırılacaktı"[11] sözleriyle anlatır. Şiddetin hem teoride hem de pratikte açık savunusu, sistem karşıtı İslâmcılıkla ortak ideolojik çerçeveye yaslanan militan İslâmcı gruplar tarafından yapılacaktır.

Militan İslâmcı gruplar: İslâm ve şiddetin açık savunusu

Türkiye'de militan İslâmcılığın gelişme yılları 1980 sonrasına rastlamaktadır. 1980 askerî darbesi hem sağ hem de sol örgütlere çok ciddi darbe vurmuş, darbe sürecinden en az etkilenen grup da İslâmcılar olmuştur. 1980'lerde diğer politik hareketler yaralarını sarmaya çalışırken İslâmcılık entelektüel ve örgütsel olarak en canlı yıllarını yaşamaya başlamıştır. Bu dönemde, militan İslâmi gruplar için üniversite gençliği en önde gelen insan kaynağıdır (Çakır, 2001: 33). Bu bölümde, önde gelen bazı militan İslâmcı örgütler kısaca ele alınacaktır. Bununla amaçlanan ele alınacak örgütlerle ilgili ayrıntılı ve kapsayıcı bir analiz yapmaktansa, İslâmcılıkla şiddet eylemlerinin buluştuğu örnekler hakkında genel bir çerçeve sunmaktır.

Silahlı mücadeleyi ve şiddet eylemlerini temel siyasal strateji olarak belirleyen militan İslâmcılığın kökenleri 1928 yılında Mısır'da kurulan İhvanü'l Müslimin (Müslüman Kardeşler) ve 1952'de Ürdün'de kurulan Hizbüt-Tahrir gibi örgütlere kadar gider. Hizbüt-Tahrir örgütünün Türkiye kolu 1960 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden bir grup genç tarafından kurulmuştur. Örgüt en parlak zamanını 1964 ile 1967 yılları arasında Ercümend Özkan'ın liderliği sırasında yaşamıştır.[12] Örgütün Türkiye Vilayeti tarafından dağıtılan bildirilerde Anayasası şu şekilde özetlenmektedir:

> Hizbü't Tahrir siyasi bir parti olup, ideolojisi İslâmdır. İslâmi Devleti kurmak yoluyla İslâm hayatını yeniden başlatmak ve cihad ile dünyaya İslâmiyeti yaymak için çalışmaktadır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için çalışırken, Müslümanların işleriyle ilgilenir, ellerinde sultayı tutanlarla fikri ve siyasi olarak mücadele eder. Aynı anda küfür düzenini kökünden sökmeye çalışır (Manaz, 2005: 593).

Hizbü't-Tahrir anayasasında cumhuriyetin ilgası ve hilafetin tekrar kurulması; egemenliğin kaynağının şeriat olarak belirlenmesi; demokratik rejime son verilmesi; İslâmi partiler dışında kalan partilerin yasaklanması; ağır sa-

11 Neşe Düzel ile söyleşi, "Eskiden Taliban gibi düşünürdük", *Radikal*, 23.02.2004.

12 Ali Bulaç, "Hizbü't-Tahrir ve yeniden milli mücadele", *Zaman*, 12.09.2005.

nayinin kurulması; bütün İslâm dünyasının bir devlet içinde birleştirilmesi; bütün kadınların Şer'i kıyafet giymeye zorlanması ve bütün eğence yerlerinin kapatılması gibi diğer maddeler göze çarpmaktadır (Manaz, 2005: 593-4). İslâmi devlet ve Hilafet, Tahrir'in siyasal ideolojisinin merkezî kavramlarıydı. Örgütün Türkiye kolunun görece kısa bir sürede faaliyete geçmesinin arkasında da hilafetle ilgili kaygılar yatmaktaydı.[13]

Tahrir illegal ama açık bir örgüttü: İllegaldi çünkü anayasal olarak İslâmcı bir parti kurmak mümkün değildi. Bununla birlikte, Özkan, hareketin başarılı olabilmesinin tek koşulunun mesajını kitlelere açık bir şekilde ulaştırabilmesi olduğunu vurgulamıştır (Erkilet, 2005a: 684-5). İlk illegal örgütlerden biri olmakla birlikte Tahrir kendini şiddet eylemlerinden yalıtmış, "ellerinde sultayı tutanlarla fikri ve siyasi olarak mücadele" edilmesi gerektiğinin altını çizmiş ve bilinçlendirme faaliyetlerine ağırlık vermiştir.[14] Tahrir'in önemi İslâm'ı ve İslâmi devlet idealini, illegalite koşullarında dahi açıkça savunabilmesi oldu (Erkilet, 2005a: 684). Özkan'ın 1967 yılında Anayasayı değiştirmeye teşebbüs suçlamasıyla hapse girmesi ve birkaç ay sonra örgütten ayrılması ve de vefatından sonra örgüt Türkiye'deki varlığını yitirdi (Karmon, 2003: 42). Hareketin şu anki Türkiye Vilayeti sözcülüğünü Yılmaz Çelik[15] yapmaktadır ve hareketin, çoğu Orta Anadolu kentlerinde (Ankara ve Kayseri başta olmak üzere) ikamet eden 300 civarında genç takipçisinin olduğu tahmin edilmektedir.[16]

1970'ler ve 1980'ler boyunca pek bir varlık göstermeyen militan İslâmcı gruplar 1990'larla, PKK eylemliliğinin artmasına paralel olarak etkinliklerini arttırdılar. 1991 yılında Milli İstihbarat Teşkilatı Türkiye'de faaliyet gösteren İslâmcı örgütleri şu şekilde sıralıyordu: İslâmi Kurtuluş Ordusu (İKÖ); Türkiye İslâmi Kurtuluş Cephesi (TİK-C); İslâmi Devrim Mücahitleri; Türkiye İslâmi Kurtuluş Birliği (TİKB); Dünya Şeriat Kurtuluş Ordusu (DŞKO); Evrensel Kardeşlik Cephesi Şeriat İntikam Tugayı (EKC-SIM); İslâmi Kurtuluş Partisi-Cephesi (İKP-C); Türkiye İslâmi Mücahitler Ordusu (İMO) ve Türk Şeriat İntikam Komandoları (TŞİK) (Karmon, 2003: 42).

1983 yılında Hüseyin Velioğlu tarafından Diyarbakır'da kurulan Hizbullah Türkiye'deki en güçlü militan İslâmcı örgütlerden biri haline geldi. Örgüt, 1980'de Vahdet Kitabevi'nde yapılmaya başlanan toplantılarda Türkiye'de İran İslâm Devrimi'ne benzer bir devrim yapma olasılığını tartışarak yola koyuldu (Atalar, 2006: 307; Manaz, 2005: 604). Örgütteki ilk bölünme Fidan Güngör'ün 1981 yılında Menzil Kitabevi'ni kurması ile yaşandı.

13 Ali Bulaç, "Hizbu't-Tahrir hakkında," *Zaman*, 10.09.2005.

14 Ahmet Dinç, "Bir acayip hilafet yolcusu: Hizbuttahrir," *Zaman*, 11.09.2005.

15 http://turkiyevilayeti.org/html/rsclr/trrs/ylmzclk.html

16 Ahmet Dinç, "Bir acayip hilafet yolcusu: Hizbuttahrir," *Zaman*, 11.09.2005.

Güngör, kültürel mücadeleyi silahlı mücadelenin önüne koyan daha ılımlı bir çerçeveyi savunurken, bölünme sonrası İlim Kitabevi'ni kuran Velioğlu İslâm dışı güçlere karşı askerî mücadeleye girişmek gerektiğine inanıyordu.

Bir şiddet hareketi olarak Hizbullah'ın güçlenmesindeki en önemli etken bölgede 1990'lı yıllarda yükselen şiddet dalgası oldu. Bölgedeki PKK varlığı, Hizbullah için bir fırsata dönüştü. PKK'ya karşı girişilen mücadelede bir yandan örgütsel olarak olgunlaşıyor ve deneyim kazanıyor, hem de hareket alanı genişliyordu (Atalar, 2006: 308). Hizbullah için PKK ateist ve komünist bir Kürdistan'ı kurmaya çalışan İslâm düşmanı bir örgüttü (Karmon, 2003: 46); PKK için de Hizbullah devlet ve dış güçler tarafından kontrol edilen paramiliter bir güçtü (Çakır, 2003: 55). 1991 ve 1995 yılları arasında iki grup arasındaki kanlı çatışmalar öyle bir noktaya vardı ki iki tarafın can kaybı 700'ü buldu (Atalar, 2006: 308). Birbirleri ile mücadelenin davalarına bir faydası olmadığı yargısıyla taraflar çatışmaya son verme yoluna gittiler.

Çakır (1990: 167), militan İslâmcı örgütlerin çoğunun İslâmcılığı bir dünya görüşü olarak benimsediğini ama bunun içeriğini, takip edilecek siyasal ve toplumsal stratejinin ne olduğunu ortaya koymadıklarını belirtir. Militan İslâmcılar gerçek İslâm'ı temsil ettiğini söylerler ve diğer İslâmcı örgütleri ve Müslümanları saflarına katılmaya çağırırlar. İslâmcı örgütler arasında en hizipçilerden biri olan Hizbullah sadece münafıkları değil, aynı zamanda diğer İslâmi grup ve figürleri de hedef almıştır. Velioğlu'nun sözleriyle "Ya her grup ve yapı bize katılacak, ya da yolumuzun önünden çekilecek! Aksi halde bunların tümünü silmeye yeminliyiz" (Çakır, 2003: 53).

Hizbullah İslâmcılar arasında ilk olarak eski dava arkadaşı Fidan Güngör'ün Menzil grubunu hedef almıştır ve tüm örgütü yok olma noktasına getirmiştir. Güngör, 1995 yılında Hizbullah tarafından kaçırıldı ve büyük ihtimalle öldürüldü. Diyarbakır Şehitlik Camisi imamı Ubeydullah Dalar'ın Velioğlu'nun emriyle Hizbullahçı gençler tarafından dövülerek öldürülmesi; Molla İhsan Yeşilırmak'ın 1994 yılında Batman'da vurularak öldürülmesi ve 1998 yılında İslâmcı-feminist yazar Konca Kuriş'in kaçırılması ve öldürülmesi Hizbullah şiddetinin İslâmcıları hedef aldığı örneklerdendi. Nurcu Zehra Vakfı'nın kurucusu, hem yörede hem de İslâmi camiada sayılan bir isim olan İzzettin Yıldırım'ın öldürülmesi ise İslâmi kamuoyunda bir şok etkisi yarattı ve tepki çekti. Olay, zaten meşruiyeti sorgulanan İslâmcı şiddetin iyice gözden düşmesine yol açtı. Örgüte yönelik operasyonlar sıklaştı ve bunlardan birinde 2000 yılında Velioğlu öldürüldü ve üst düzey örgüt yöneticileri Edip Gümüş ve Cemal Tutar tutuklandı. Örgütün misillemesi ise 2001 yılında Diyarbakır Emniyet Müdürü Gaffar Okkan'a düzenledikleri, Okkan'la birlikte beş polis memurunun öldürülmesi ile sonuçlanan

eylem oldu. Günümüzde örgütün, silahlı mücadeleye son verip başta vakıflar olmak üzere sivil toplum örgütlerinde örgütlenme yoluna gittiği vurgulanıyor.[17]

Diğer bir militan İslâmcı grup ise asıl ismi Salih İzzet Erdiş olan, aynı zamanda "Kumandan" olarak da anılan karizmatik figür Salih Mirzabeyoğlu'nun liderliğini yaptığı İslâmi Büyük Doğu Akıncılar Cephesi'ydi (İBDA-C). 1970'lerin ortalarından beri faaliyette olan İBDA-C 1990'lı yıllarda daha agresif ve radikal bir siyasal strateji izlemeye başladı (Karmon, 2003: 44). Türkiye'de İslâmi bir devrimin koşullarının hazır olduğunu iddia eden İBDA-C, silahlı mücadele çağrısında bulunan ve bağımsız hücre tipi örgütlenmeyi ve gerilla savaşını benimseyen bir örgüttü. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinden etkilenen örgüt için bir başka ilham kaynağı ise Mahir Çayan liderliğindeki Türk Halk Kurtuluş Partisi Cephesi'ydi (THKP-C) (Çakır, 1990: 166). Hizbullah'tan farklı olarak *Ak-Doğuş*, *Karar*, *Beklenen Yeni Nizam*, *Aylık Dergi*, *Baran* ve *Furkan Dergisi* gibi dergilerle ideolojilerini yaymaya gayret etti (Manaz, 2005: 596-600). Örgütle ilişkilendirilen eylemler arasında 1993 yılında yazar Onat Kutlar'ın hayatını kaybetmesine yol açan yılbaşı kutlamalarını hedef alan bombalı eylem; 2003'te HSBC bankasının genel merkezi, İstanbul'daki iki sinagog ve yine *İstanbul'daki İngiliz Konsolosluğu'na düzenlenen* bombalı saldırılar ve 2008'de ABD İstanbul Başkonsolosluğu'na düzenlenen silahlı saldırılar vardı. *Örgütle ilgili tartışmalarda ve istihbarat raporlarında örgütün Afganistan menşeli El-Kaide ile* işbirliğine girdiği de vurgulanmaktadır.[18]

Görüldüğü üzere militan İslâmcı örgütler, bazı istisnalar dışında, eylemlerini askerî personel, üst düzey devlet görevlileri ya da siyasetçilere yöneltmektense rakip İslâmcı kişi ve oluşumlar, laik entelektüeller ve medya *çalışanları, Yahudi cemaati ve İsrailli diplomatlara yöneltmişlerdir* (Karmon, 2003, 49). Örgütlerin illegal ve kapalı yapısı bu örgütleri manipülasyona *açık kılmıştır. İç ve dış istihbarat servislerinin ve uluslararası İslâmcı ağların militan İslâmcı örgütlerle ilişkisi her daim popüler tartışma konularından biri olmuştur.*[19]

---

17 Adem Demir, "Kürt 'Hamas'ı mı?", *Newsweek Türkiye*, 26.04.2009. Hizbullah'ın bilançosuna bakıldığında çarpıcı bir tablo ile karşı karşıya kalınır. Yakın zamanda Meclis Darbe ve Muhtıraları Araştırma Komisyonu'na sunulan bir MİT belgesinde Hizbullah'a karşı bugüne değin Türkiye genelinde 3 bin 684 operasyon düzenlendiği; 12 bin 591 kişinin yakalandığı, bunlardan 5 bin 515'inin tutuklandığı belirtildi. Aynı raporda Hizbullah tarafından gerçekleştirilen 696 öldürme, 434 yaralama, 25 bombalama, 49 kundaklama, 435 adam kaçırma, 22 tehdit, 62 darp, 59 molotof atma, gasp, silahlı saldırı olmak üzere toplam 1.392 eylemin aydınlatıldığı vurgulandı. "MİT'in 'gizli' Hizbullah raporu Meclis'te," *Radikal*, 22.01.2013.

18 "'İBDA/C-El Kaide' olasılığı güçleniyor", *Radikal*, 09.07.2008.

19 Bu konuda bkz. Karmon, 2005. Örneğin, Meclis Darbeleri Araştırma Komisyonu'na sunulan raporlarda Emniyet Genel Müdürlüğü Hizbullah'ın "Ergenekon Terör Örgütü (ETÖ)" ile bağlan-

1970'li yıllarda temelleri atılan, 1980'li yıllarda entelektüel ve örgütsel olarak olgunluğa ulaşan ve 1990'lı yıllarda eylemleriyle yükselişe geçen militan İslâmcılık, Türkiye'de İslâmcılığın 1990'ların ikinci yarısından itibaren geçirmeye başladığı dönüşüm ile birlikte hem fikrî hem de maddi temellerini yitirmeye başladı. Pek çok şeyin yanında, İslâmcılığın yaşadığı dönüşümün *önemli* bir boyutu devleti zor kullanarak ele geçirme ve toplumu zor kullanarak İslâmileştirme fikirlerinin terk edilmeye başlanması oldu. Bu süreçte İslâmcılık, sistem-karşıtı, radikal ve az önceki örneklerde ele aldığımız şiddet yanlısı unsurlardan arınmaya başladı. *Önümüzdeki bölümde bu süreci ve şiddet karşıtı İslâmcılığın ana hatlarını* ortaya koyacağız.

Şiddetin ve devrimin açık reddi: "Yeni İslâmcılık"

1990'lı yıllarda İslâmcı şiddet hareketleri en aktif zamanlarını yaşarken, başka İslâmcı çevrelerde yeni bir İslâmcılık ile ilgili tartışmalar başlamıştı. Önceleri *Kitap Dergisi* ve *Köprü* gibi dergilerde, daha sonra da *Yeni Zemin*, *Bilgi ve Hikmet, Tezkire* ve *Bilgi ve Düşünce* gibi dergiler etrafında toplanan İslâmcı entelektüeller, yeni bir İslâmcılık ve Müslüman kimliği üzerine düşünmeye ve yazmaya başladılar. 1980 sonrasında İslâmcılığın değişen toplumsal ve sınıfsal altyapısı; İslâmcıların önce yerel sonra da genel seçimlerde kazandığı başarılar ve yaşadıkları iktidar deneyimi; İslâmcıların postmodernizm, hermenötik, küreselleşme ve kimlik politikaları gibi kavram ve akımlarla karşılaşmasının bu dönüşümde rolü oldu.[20]

1990'lar boyunca yaşanan bu dönüşüm sürecinde 28 Şubat sürecinin ayrı bir önemi vardı. Refah Partisi'nin kapatılması ve İslâmcı kuruluş ve hareketlerin cendere altına alınması ile sonuçlanan süreç, İslâmcı siyasi kadroların söylem ve stratejilerini yeniden gözden geçirmeye itti (Özipek, 2005). Bu açıdan bakıldığında, Milli Görüş çizgisindeki radikal kopma Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kurulması değil, 28 Şubat sonrasında, Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından siyasi yaşama başlayan Fazilet Partisi'nin kurulması oldu. Fazilet Partisi siyasal İslâmcı olmaktan ziyade, milliyetçilik ve sosyal devlet vurgusuna sahip liberal-muhafazakâr bir partiydi (Yıldız, 2003: 199). Refah Partisi kendini İslâm'a referansla tanımlarken, Fazilet Partisi bu siyasetin ken-

tısı olabileceği tahmininde bulunurken, Jandarma Genel Komutanlığı İran bağlantısına dikkat çekti. "3 kurumdan 3 farklı 'Hizbullah Raporu'", *Milliyet*, 22.01.2013. Bu iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı kadar önemli olan nokta illegalite ve kapalılık koşullarının spekülasyon bolluğunu da beraberinde getirmesi.

20 İslâmcılığın toplumsal tabanında yaşanan dönüşüm için Öniş, 1997 ve Gülalp, 2001. Muhalif hareketlerin iktidar pratiği ile ehlileşmeleri üzerine, Berman, 2008 ve Türkiye örneği için Akdoğan, 2004 ve White, 2008. İslâmcılık, küreselleşme ve postmodernizm ilişkisi için, Bilici, 2005; Kösebalaban, 2005; Akbar ve Hastings, 1994; Aslam, 2006.

disine yaslanarak yapmayı hedef aldı (White, 2008: 372). RP'den farklı olarak FP merkezin temsilcisi olma niyetindeydi; istekleri ve sorunlar ne olursa olsun, hedefinde halk vardı (Groc, 2001: 98).[21] "Gerçek demokrasi", "insan hak ve özgürlükleri", "halk iradesi" gibi kavramlar FP'nin lügatindeki yerini aldı ve parti açıkça AB yanlısı bir tutum sergiledi (Tanıyıcı, 2003: 474).

Yeni terimler ve kavramlarla tanışan yeni-İslâmcılık ilk olarak Türkiye'nin ve dünyanın derin bir dönüşümden geçtiği saptamasında bulundu.[22] Bu değişim dalgası içerisinde İslâmcılığın da değişmesi ve dönüşmesi gerekiyordu. 1980'lerde radikal İslâmcı *Girişim*'in editörü Mehmet Metiner, daha 1990'ların başında İslâmcılığın içinde bulunduğu krizden ve dönüşüm gereğinden bahsediyordu (1991: 76; Çakır, 1992: 31). Kentel'in (2005: 724) sözleriyle

> Artık, İslâmi hareketin geçmişinde hesaba katılması gereken çok büyük tecrübeler ve cevap verilmesi gereken çok daha karmaşık ve büyük sorunlar bulunmaktadır. Müslüman entelektüeller hem ulus-devletlerin sorgulandığı, yeni biçim ve içerik kazandığı küreselleşen dünyayı ve buna paralel olarak, bireyselleşme ve küreselleşme dinamikleri içindeki Türkiye'yi yeniden düşünmek sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır.

Yeni-İslâmcılığın yaşadığı bu dönüşüme pek çok isim verildi. Bulaç meseleyi 'resmi İslâm'dan 'sivil İslâm'a bir geçiş olarak adlandırırken,[23] Göle için dönüşüm 'siyasal İslâm'dan 'kültürel İslâm'aydı.[24] Eski İslâmcılık devletin ve toplumun tepeden inme bir şekilde –ve gerektiğinde zora da başvurarak– İslâmlaştırılmasını savunurken, yeni-İslâmcılık siyaset ve devlet odaklı olmaktan çok toplum ve kültür odaklıdır. Dönemin sivil toplum söylemi ile paralel olarak devleti değil toplumu "ele geçirmek", egemenliği değil katılımı sağlamak ve homojenliği değil çoğulculuğu savunmak esastır.[25] 1990'lı yılla-

21 Bu dönüşümü tam da yeni dünya düzeninin gereklerine ayak uydurma ve statükonun bir parçası olma çabası olarak okuyan bir yaklaşım için bkz. Bekaroğlu, 2007.

22 "Genelde dünya ve özelde Türkiye büyük ve derin bir değişimden geçiyor. Bu konuda hemen hemen herkes bir sözbirliği içinde. Geçen yüzyıldan bu yüzyıla miras olarak devredilen birçok ideoloji, doktrin veya siyasal felsefe bugün gelinen noktada insanları artık motive edemez oldu." Metin Emsal, "İslâm ve Çoğulculuk", *Kitap Dergisi*, No. 53, Temmuz 1991, s. 3. "İnsan değişiyor, toplum değişiyor, toplumsal hayatı sürdüren kurumlar değişiyor ve buna bağlı olarak dünyanın geleneksel vizyonu değişiyor." Ali Bulaç, "Değişimin anlamı ve önemi", *Yeni Zemin*, No. 1, Ocak 1993, s. 17.

23 Ali Bulaç, "Dinlerin meydan okuyuşu: Entegrizm ve fundamentalizm", *Birikim*, 1992, no. 37, Mayıs, s. 27.

24 "Çoğulculuk Toplumsal Hayal Gücünü Harekete Geçiriyor", *Kitap Dergisi*, No. 53, Temmuz 1991. Nilüfer Göle, "Devlet Resmi İdeolojiden Arındırılmalı", *Yeni Zemin*, No. 3, Mart 1993; ve "Çoğulculuk Toplumsal Hayal Gücünü Harekete Geçiriyor", *Kitap Dergisi*, No. 53, Temmuz 1991.

25 Asef Bayat (1996 ve 2007), benzer bir dönüşümü yaşayan İran'daki deneyimi "post-İslâmcı dönüşüm" terimi ile anlatır. Bayat'a göre sadece İran'da değil, Türkiye'nin de içinde yer aldığı pek çok ülkede bu dönüşümün izlerini görmek mümkündür. Kavramın Türkiye'de kullanımı için bkz. Dağı, 2004.

rın başında İslâmcı entelektüellerin ‘Medine Vesikası’na referansla “çoğulcu bir toplum modeli üzerine düşünme” çağrısı da bu çerçevede ele alınabilir.[26]

Yeni İslâmcı entelektüeller İslâmi devrim ve şiddet öğretilerini modern paradigmayı farklı bir kılıkta yeniden üretmekle suçlamışlar ve bu yüzden de postmodern kuramlara kayda değer bir ilgi göstermişlerdir (Gülalp, 1997: 429; Bilici, 2005: 802; Aslam, 2006). Ömer Çelik için İslâmcılığın yaşadığı ve yaşaması gereken dönüşümün kilit kavramı köktenciliğin terk edilmesiydi. Köktenciliğin merkezî kavramının ‘cihat’ olduğunu söyleyen Çelik, modern dünyada köktenci İslâmcılığın cihadı devleti zor kullanarak ele geçirmekle bir tuttuğunu ve tüm amacının modern kurumlara İslâmi bir ruh üflemek olduğunu iddia eder. Fakat Çelik’e göre kurumlar onları üreten tarihsel ve düşünsel çerçevelerden bağımsız davranamazlar. Tam da bu yüzden cihat düşüncesi modern bir form olan ulus-devleti İslâmileştirmeye koyulmuş ve bu yolda İslâm’ı modernleştirmiş ve yozlaştırmıştır.[27]

Yeni-İslâmcı entelektüeller tarafından eleştirilen modern kurumların başında devlet gelmekte; ulus-devletin yerine ulus-ötesi, cemaat bazlı, çok hukuklu bir toplum modeli önerilmektedir.[28] Modern-devlet eleştirisi, devletin küçültülmesi gerektiğine dair neoliberal söylemle buluşmuş ve yeni-İslâmcı entelektüeller özelleştirme ve liberalleşme savunusuna da soyunmuşlardır.[29]

Devrim ve şiddet fikrinin sistematik reddi özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra yeni-İslâmcı gündemin en önde gelen konularından biri olmuştur. Dünya çapında İslâm ve terör kelimelerinin yan yana telaffuzundan duyulan sıkıntı, şiddet karşıtlığını yeni-İslâmcı ideolojinin kurucu öğelerinden biri haline getirmiştir. Allah’ın zulmü “kendine bile yasakladığı”; İslâm’da meşru şiddet kullanma tekelinin sadece ve sadece devlete ait olduğu; İslâm’ın aile içi şiddete bile cevaz vermediği; İslâm’ın bir barış dini olduğu; şiddetin ancak ve ancak meşru müdafaa koşullarında meşru olacağı; İslâm’da sivilleri hedef alan terör eylemlerine asla cevaz verilmediği; İslâm’da insanın dokunulmazlığının esas olduğu; ve savaşta dahi İslâm’da uyulması gereken kurallar olduğuna dair vurgular ve temalar öne çıkmıştır (Karaman, 2007; Yılmaz, 2006;

---

26 Medine Vesikası tartışması için bkz. Bulaç, 1992; Dilipak, 1992; İnsel, 1992; Akçam, 1992; Çınar, 1998.

27 “Modern İdrakın Tabii Hasılası”, *Bilgi ve Hikmet*, no. 1, 2003, s. 76. Benzer bir yorum için bkz. Uyanık, 2007.

28 Ali Bulaç, “Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği”, *Bilgi ve Hikmet*, No. 3, Yaz 1993, s. 9-15; Ömer Çelik, “Devlet’in Modern Doğası: ‘İyi’ Siyaset’ten ‘Etkin’ Siyaset’e”, *Bilgi ve Hikmet*, No. 3, Yaz 1993, s. 32; Osman Tunç, “Ulus-Devlet Tartışmaları”, *Yeni Zemin*, No. 7, Temmuz 1993, s. 68.

29 Mehmet Metiner, “Rezzak Devlet’e Hayır”, *Yeni Zemin*, no. 8, Ağustos 1993, s. 15; Ahmet Büyükkaymaz, “Amaç, devleti küçültmektir”, *Yeni Zemin*, no. 8, Ağustos 1993, s. 12; Davut Dursun, “Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur”, *Yeni Zemin*, no. 8, Ağustos 1993, s. 12. Ayrıca bkz. Metiner, 1999.

Hatip, 2005; Uyanık, 2007; Sırım, 2007; Onat, 2007; Ceylan 2012). İslâm'ın şiddeti reddetmemekle kalmadığı "aynı zamanda şiddetin giderek yaygınlaştığı küreselleşme çağında şiddetin önlenmesi konusunda evrensel işbirliğine açık son derece güçlü bir potansiyele sahip olduğu" vurgulanmıştır (Şentürk, 2007: 89).

İslâmcılığın şiddet fikrinden arınma sürecinde cihat kavramına yüklenen anlamda da bir değişim gözlenmektedir. Kavram ya tümüyle terk edilecek ya da yeniden yorumlanacaktır. Örneğin Karaman (2007: 25) "Baskı ve şiddet kalmayıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (küfürden) vazgeçerlerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir," diyen Enfal suresinin 39'uncu ayetini yorumlarken ayeti iki şekilde anlamanın mümkün olduğunu belirtir:

> 1. "Dünyada ve bölgede hiçbir müşrik kalmayıncaya, herkes Müslüman oluncaya kadar".
> 2. "Din ve vicdanen hürriyeti yeşerinceye, herkesin serbestçe dinini yaşaması imkânı doğuncaya ... kadar.
>
> İkinci anlayışın doğru olduğu, Hz. Peygamber'den (sav) beri örnek devirlerde görülen uygulamayla ortaya çıkmıştır.

Başka bir yeniden yorumlama çabası da cihat kavramının sadece savaşla sınırlı olmadığını (Sırım, 2007: 91, 95), kavramın daha derin olan anlamının kişinin kendi nefsiyle mücadelesini ve dinin gereklerini yerine getirmeyi de içeren bütüncül bir süreç olduğunu vurgulamıştır.

> Kur'an cihadı dar kalıplara sıkıştırmamış, sınır ve boyutlarını çok geniş tutmuştur. İlahi düsturları insanlara anlatmayı, bu uğurda çile çekmeyi, yeri geldiğinde zalimin yüzüne haksızlığını haykırmayı da cihad saymıştır. Öte yandan, ilmen insanlara faydalı olmayı, mal ile Allah'ın dinine destek sağlamayı, hakkı, iyiliği ve güzelliği tavsiye etmeyi İslâm'ın en üstün ibadetlerinin başında gelen cihadın şümulüne almıştır (Hatip, 2005: 148).

Görüldüğü üzere, Türkiye'de İslâmcılığın 2000'li yıllardaki hegemonik ifadesi olan yeni-İslâmcılık olarak adlandırdığımız evresinin kurucu unsurları sistem karşıtlığının, devrim fikrinin ve şiddet savunusunun reddi olmuştur. Sistem karşıtlığının yerini değişime uyum vurgusu; devrimci dönüşüm iddiasının yerini mevcut toplumsal nizamın muhafazası ve şiddet savunusunun yerini demokrasi, hoşgörü ve barış fikirleri almıştır.

Dünyada ve Türkiye'de İslâmcılığın bağımsız bir siyasal ideoloji olarak ortaya çıkışında "sistemin ezilenleri" olarak Müslümanların sözcülüğünü üstlenme iddiası vardı. Bir tür Üçüncü Dünya popülizmi özelliği arz eden İslâmcılık ideolojisi bu iddiaya sarıldıkça sisteme karşı daha sert bir muhalefe-

tin adı oldu. Sistem karşıtı İslâmcılık devletin ve toplumun İslâmi kurallara uygun olarak yeniden organize edilmesi gerektiğini iddia etti. 1990'lı yıllarda militan İslâmcı gruplar bu iddiayı şiddetin açık savunusu ve yüceltilmesi noktasına kadar taşıdı. Militan İslâmcılar, din tamamen Allah'a has kılınıncaya kadar müşriklerle savaş edilmesi gerektiğine dair Kutupçu fikri hayata geçirdiler. Gayrimüslimler, ateistler, münafıklar, müşrikler ve kimi zaman engel olarak görülen Müslümanlar bu şiddetten payını aldı.

Yeni-İslâmcılık olarak adlandırdığımız siyasal projenin merkezinde devrim idealinin ve şiddet yönteminin tavizsiz bir eleştirisi yer aldı. Devrim ve şiddetin İslâmcılıktan dışlanması, İslâmcı siyasal hareketin sistem karşıtı uğrağının yittiği, İslâmcılığın sıradanlaştığı ve merkezî bir siyasal harekete dönüştüğü bir uğrağı anlatıyordu. Yeni İslâmcılık; sistem karşıtı ve militan İslâmcılığın İslâmi terimlere ve kavramlara verdiği anlamları yeniden yorumladı ve şiddeti özel ve siyasal/kamusal hayattan dışladı. Devrim ve şiddet öğelerinin sistematik reddi, İslâmcılığın hızla merkeze doğru kayması ve kendini düzen içi, muhafazakâr bir hareket olarak sunması sürecinde önemli bir rol oynadı.

KAYNAKÇA

Abedi, Mehdi, "Ali Shariati", *Iranian Studies*, cilt 19, No. 3-4, 1986.

Abrahamian, Ervand, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", *MERIP Reports*, No. 102, Ocak 1982.

—, *Humeynizm*, çev. M. Toprak, Metis, İstanbul, 2002.

Ahmed, Akbar S. ve Donan, Hastings, "Islam in the Age of Postmodernity", *Islam, Globalization and Postmodernity* içinde, Ahmed, A. S. and Donan, H., Routledge, Londra ve New York, 2002.

—, 'Islam in the Age of Postmodernity", *Islam, Globalization and Postmodernity* içinde, Ahmed, A. S. and Donan, H., Routledge, Londra ve New York, 1994.

Akçam, Taner, "Türkiye için yeni bir toplumsal projeye doğru", *Birikim*, no. 42, Ekim, 1992.

Aktaş, Cihan, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslâmcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.

Aktaş, Ümit, *İslâmi Hareket ve Yöntem*, Bengisu, İstanbul, 1996.

Aktay, Yasin, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık*, (der.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim, İstanbul, 2004.

Atalar, M. Kürşad, "Hizballah of Turkey: A Pseudo-Threat to the Secular Order", *Turkish Studies*, cilt 7, No. 2, 2006, s. 307-331.

Ayata, Sencer, "Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, cilt 50, No. 1, Kış 1996.

Ayubi Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra ve New York, 1993.

Barber, Benjamin, "Jihad vs. McWorld", *The Atlantic*, Mart 1992.

Bayat, Asef, "Shariati and Marx: A Critique of an 'Islamic' Critique of Marxism", *Alif*, no: 10, 1990.

—, "The Coming of a Post-Islamist Society", *Critique*, Güz 1996.

—, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn,* Stanford University Press, Stanford, 2007.

Bekaroğlu, Mehmet, *"Adil Düzen"den "Dünya Gerçekliğine" Siyasetin Sonu*, Elips, Ankar*a, 2007.*

Berman, Sheri, "Taming Extremist Parties: Lessons from Europe", *Journal of Democracy*, cilt 19, No. 1, Ocak 2008.

Bilici, Mücahit, "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Bozarslan, Hamit, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, çev. A. Berktay, İletişim, İstanbul, 2011.

Bulaç, Ali, *İslâm Dünyasında Düşünce* Sorunları, İşaret, İstanbul, 1983.

—, *Bir Aydın Sapması: Türkiye'de Sağcılık ve Solculuk*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1989.

—, "Medine Vesikası hakkında genel bilgiler", *Birikim*, no. 38/39, Haziran-Temmuz 1992.

—, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcılığın Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005a.

—, "Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005b.

—, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

—, *Din ve Modernizm*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2007.

Commins, David, "Hasan al-Banna (1906-1949)", *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, Metis, İstanbul, 1990.

—, "Türkiye İslâmcılarının politik krizi", *Birikim*, No. 42, Ekim 1992.

—, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis, İstanbul, 1994.

—, *Derin Hizbullah: İslâmcı Şiddetin Geleceği*, Metis, İstanbul, 2001.

—, "Milli Görüş Hareketi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Çetinsaya, Gökhan, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought", *The Muslim World*, cilt 59, No. 3-4, 1999.

Çınar, Menderes, "Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda mı? Otantik Kimlik Politikası mı?", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm* içinde, E. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay (eds.), Vadi, Ankara, 1998.

—, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot, Ankara, 2005.

Çiğdem, Ahmet, "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Dağı, İhsan D., "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, cilt 13, No. 2, Yaz 2004.

Demant, Peter R., *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World*, Praeger, Londra, 2006.

Dilipak, Abdurrahman, "Medine Sözleşmesi üzerine aykırı düşünceler", *Birikim*, no. 43, Kasım 1992.

Erkilet, Alev, "Ercümend Özkan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005a.

—, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005b.

Farouk-Alli, Aslam, "The Second Coming of the Theocratic Age? Islamic Discourse after Modernity and Postmodernity", *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* içinde, (ed.) I. Abu-Rabi, Blackwell: MA, 2006.

Gérard Groc, "Milliyetçilik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet partisi ve Demokratik Bir Geçiş Denemesi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, S. Yerasimos (ed.), İletişim, İstanbul, 2001, s. 98.

Guida, Michelangelo, "The New Islamists' Understanding of Democracy in Turkey: The Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman", *Turkish Studies*, cilt 11, No. 3, Eylül 2010.

Gülalp, Haldun, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, *International Journal of Middle East Studies*, 33, 2001.

Güneş-Ayata, Ayşe, “Pluralism versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications”, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, (ed.) R. Tapper, I. B. Tauris, Londra, 1991.

Hatip, Abdülaziz, *İslâm Şiddete Ne Der*? Sebat, İstanbul, 2005.

Kara, İsmail, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, *Toplum ve Bilim*, 29/30, Bahar-Yaz 1985.

—, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi-I* içinde, (ed.) İ. Kara, Risale, İstanbul, 1986.

Karaman, Hayreddin, “İslâm’a Göre Savaş ve Barış”, *İslâm ve Şiddet*, der. M. Türköne, Ufuk, İstanbul, 2007.

Karmon, Ely, “Radical Islamist Movements in Turkey”, *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, (der.) Barry Rubin, SUNY Press, New York, 2003.

—, *Coalition Between Terrorist Organizazations: Revolutionaries, Nationalists and Islamists*, Martinus, Leiden, 2005.

Keddie, Nikki, “Pan-Islamism as Proto-Nationalism”, *The Journal of Modern History*, cilt 41, No.1, Mart, 1969.

—, “Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afgani”, *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005.

Kentel, Ferhat, “1990’ların İslâmi Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahilliyyah*, Routledge, Londra ve New York, 2006.

Khatab, Sayed ve Bouma, Gary D., *Democracy in Islam*, Routledge, Londra ve New York, 2007.

Koçak, Cemil, *Tek-Parti Döneminde Muhalif Sesler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Kösebalaban, Hasan, “The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey”, *World Affairs*, Yaz 2005.

Kurzman, Charles, *Modernist Islam: A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Kutup, Seyyid, *İslâm-Kapitalizm Çatışması*, çev. Yaşar N. Öztürk, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1995.

—, *İslâm’da Sosyal Adalet*, çev. B. Eryarsoy, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.

—, *Yoldaki İşaretler*, çev. A. Keskinsoy, Pınar, İstanbul, 2009.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Verso, Londra ve New York, 1979.

—, *New Reflections on Revolution of Our Times*, Verso, Londra ve New York, 1990.

—, *On Populist Reason*, Verso, Londra ve New York, 2005.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra ve New York, 1985.

Lewis, Bernard, “Islamic Revival in Turkey”, *International Affairs*, Ocak, 1952.

Manaz, Abdullah, *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslâmcılık*, Ayraç, Ankara, 2005.

Mardin, Şerif, “Religion and secularism in Turkey”, *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, (eds.) A. Kazancigil ve E. Özbudun, C. Hurst and Company, Londra, 1981.

Meeker, Michael E., “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, in *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, (ed.) R. Tapper, I. B. Tauris, Londra, 1991.

—, “The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader Among Believers in the Republic of Turkey”, *Cultural Transitions in the Middle East* içinde, (ed.) Ş. Mardin, Brill, Leiden, 1993.

Mert, Nuray, “Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslâm Edebiyatı”, *Tezkire*, No. 14-15, Yaz, 1998.

Metiner, Mehmet, *Kardeşlik Çağrısı*, Risale, İstanbul, 1991.

—, *İdeolojik Devletten Demokratik Devlete: Zamanın Ruhunu Anlamak*, Beyan, İstanbul, 1999.

—, *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, Karakutu, İstanbul, 2008.

Morrison, Scott, "To Be a Believer in Republican Turkey: Three Allegories of İsmet Özel", *Muslim World*, cilt 96, Temmuz, 2006.

Nasr, Seyyed Vali Reza, "Mawdudi and the Jama'at-i Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revialism," *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005.

Onat, Hasab, "İslâm, Şiddet ve Terör", *İslâm ve Şiddet*, der. M. Türköne, Ufuk, İstanbul, 2007.

Öniş, Ziya, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18(4), 1997.

Özdenören, Rasim, *Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti*, İZ, İstanbul, 2008.

—, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, İZ, İstanbul, 2009.

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, Şule Yayınları, İstanbul, 2008.

Özipek, B. Berat, "28 Şubat ve İslâmcılar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık*, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

Panizza, Francisco, "Introduction: Populism and the Mirror of Democracy", *Populism and the Mirror of Democracy* içinde, (ed.) F. Panizza, Verso, Londra ve New York, 2005.

Rahnema, Ali, "Contextualizing the Pioneers of Islamic Revival", *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005a.

—, "Ali Shariati: Teacher, Preacher, Rebel", *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005b.

Robinson, Francis, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies*, cilt 27, No. 1, Şubat 1993.

Saban Tanıyıcı, "Transformation of Political Islam in Turkey: Islamist Welfare Party's Pro-EU Turn", *Party Politics*, cilt 9, No. 4, 2003, s. 474-5.

Sayyid, Bobby, *A Fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, Zed Books, Londra, 1997.

Shepard, William, "The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam", *Die Welt des Islams*, 32 (2), 1992.

Sırım, Veli, "Barış Dini İslâm'a Savaş Yaklaşımları", *İslâm ve Şiddet*, der. M. Türköne, Ufuk, İstanbul, 2007.

Şehsuvaroğlu, Lütfi, *Nurettin Topçu*, Alternatif Yayınları, Ankara, 2002.

Şentürk, Recep, "İslâm'a Göre İnsan Niçin Dokunulmazdır?", *İslâm ve Şiddet*, der. M. Türköne, Ufuk, İstanbul, 2007.

Şeriati, Ali, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Fecr, Ankara, 2008.

—, *Dine Karşı Din*, İşaret, İstanbul, 2005.

—, *Öze Dönüş*, Fecr, Ankara, 2007.

Taheri, Amir, *Hizbullah*, çev. H. Bila, Sel, İstanbul, 1990.

Tekin, Mehmet Ali, *Şehitlerimiz*, Selam Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1999.

Topçu, Nurettin, "Kültür ve Teknik", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi C. III*, (der.) İsmail Kara, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.

Toprak, Binnaz, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, 29/30, Bahar-Yaz 1985.

—, "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology", *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, (eds.) M. Heper ve H.Kramer, I. B. Tauris, Londra, 1993.

Tripp, Charles, "Sayyid Qutb: The Political Vision", *Pioneers of Islamic Revival* içinde, (ed.) A. Rahnema, Zed Books, Londra ve New York, 2005.

—, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Türköne, Mümtazer, *İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1994.

Uyanık, Mevlüt, "Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz", *İslâm ve Şiddet*, der. M. Türköne, Ufuk, İstanbul, 2007.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005.

Ünsal, Fatma Bostan ve Özensel, Ertan (2005) "Ali Bulaç", in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 - İslâmcılık* içinde, (ed.) Y. Aktay, İletişim, İstanbul, 2005.

White, Jenny B., "Islam and Politics in Contemporary Turkey", *The Cambridge History of Turkey Cilt 4: Turkey in the Modern World* içinde, (ed.) R. Kasaba, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Yıldız, Ahmet, "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook", *The Muslim World*, cilt 93, 2003.

—, "Transformation of Islamic Thought in Turkey Since the 1950s", *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic* Thought içinde, (ed.) I. Abu-Rabi, Blackwell, MA, 2006.

Yılmaz, Ramazan, *Şiddet, Terör ve İslâm*, Mücahede, Ankara, 2006.

Zizek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra ve New York, 1989.

Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 2004.

Türkiye Kapitalizminde Zorun Rolü: Rızasız Bir Toplum Sözleşmesi Olarak 12 Eylül Askerî Darbesi

Oğuz Dilek

> Astılar, elektrik verdiler... Devamlı dövdüler. Dilim parçalanmıştı benim. Kollarım tutmuyordu... hâlâ koltuk liflerim kopuktur... Solcusuna da oldu. Benim enteresandır, her zaman söylediğim ve söyleyeceğim bir hadise vardır, unutamam... Beni atmışlardı bir hücreye, ellerim tutmuyor, ayağım tutmuyor, ağzımdan kan fışkırıyordu. Bir bayan sesi duydum. Hemen yanımda. Kız, solcu bir kız. Hepsi altı yedi tane sarhoş polis, ırzına geçtiler kızın. Bağırta bağırta...[1]

Giriş

12 Eylül askerî darbesini tasvir eden bu dehşet resmine bir mana bulmak için, o günlerden şu yaşanılan ana, en az iki tane açıklama getirildi. Kenan Evren, onunla hareket eden arkadaşları ve darbeyi lüzumlu gören daha geniş bir seyirci kitlesi için, 12 Eylül öncesi ülkenin içerisine düştüğü ortam akılda tutulmadan bu 'insanlıktan çıkma' tablosu doğru anlaşılamaz. Bu görüşe göre; ordu toplumsal ve ekonomik kargaşa yüzünden beli yerinden kayan dirlik ve düzeni restore etmek dışında bir şey amaçlamamıştır. Bu bakış açısını reddedenler içinse gün, "darbelerle yüzleşme" günüdür. Anayasal düzeni ortadan kaldıran Türk Silahlı Kuvvetleri, darbeyi izleyen günlerde sayıları milyonları aşan insanı mağdur etmiş, yaptığı darbe ile hiçbir sorunu çözemediği gibi, günümüze dek uzanan pek çok toplumsal/ekonomik yarılmanın, bu

1 Bu sözler İbrahim Çiftçi'ye aittir. Mehmed Ali Birand, Hikmet Bila ve Rıdvan Akar, *12 Eylül: Türkiye'nin Miladı,* Doğan Kitap, İstanbul, 1999, s. 224.

arada Kürt sorununun, bu ülkenin dokusu üzerinde ilk çatlağını açmıştır.

Bu makale bu iki önermenin ikisine birden mesafelidir. Ve, bu ikisinden hiçbirine ilave haklılık temeli sağlasın diye yazılmamıştır. Ama yine de, darbeyi mazur gören birinci görüşü baştan reddetmek icap eder. Sadece insani kaygılarla da değil. Reddetmek gerekir; çünkü – Evren "gene olsa gene yapardım" diyerek bunun aksine inanadursun, 12 Eylül eski düzeni geri getirmek bir yana, o düzen bir daha geri gelmesin diye yapıldı.

İkinci bakış açısına gelirsek, burada daha başka bir sorun vardır. İstisnaları olsa da, darbelerle yüzleşme çağrısı yapanların ağırlıklı bir kısmı darbe dönemini, ondan öncesi ve sonrası ile tutarlı bir şekilde ilişkilendirmeyen bir analize sahip. Bir bakıma bu değerlendirme kalıbı Liberalizmin Faşizm idrakine benzetilebilir. Liberal entelektüeller yükselen faşist hareketleri birer tarihsel parantez, anomali veya zamanın akışını kesintiye uğratan ve toplumsal temeli olmayan 'yanlışlıklar manzumesi' biçiminde geriye dönüp açıklarlar. Oysa ne faşist sosyal hareketler ne de ona bir ölçüde paralellik gösteren 12 Eylül darbesi, çarkları mükemmelen işleyen bir sosyal bünyeye dışarıdan yapılmış eylemler değildir. Darbe böyle algılandıkça en azından bir çelişkiyi açıklamadan bir yana bırakmış olacağız: Tecavüzden, insanın bedensel bütünlüğünü böylece bozmaktan ve en bayağı biçimde insan öldürmekten nasıl oldu da, bu satırların yazarının da büyüdüğü ve yaşamını sürdürdüğü, ahlaki-tüzel-siyasal boyutları da olan yeni bir toplumsal düzen ortaya çıkabildi? Özcesi, 12 Eylül askerî darbesini sadece Türk ordusunun vesayetçi mantığına ve demokrasi sevgisizliğine atfetmek ve de bu darbe ile şu anda nefes alan üretim/bölüşüm ilişkileri arasında bir bağ kurmamak, yapılması gereken hesaplaşmayı kısırlaştırır.

Bu makalenin ana argümanı 12 Eylül askerî darbesinin devasa bir toplumsal mühendislik projesi olduğudur. Onun varlık sebebi, kendisini önceleyen dönemde kapitalist birikimin önünü tıkayan en önemli nedeni –toplumsal muhalefeti, yani emekçi sınıfları– yıldırı ile geriletmektir. 1970'lerin başlarından itibaren yüzeye çıkan bir gerçeklik olarak, emekçi sınıflar sermayenin yeniden yatırımını mantıksız kılacak ölçüde kitlesel örgütlülüğe sahiptir ve algı olarak burjuva toplumun meşruluk iddialarına kapalıdır, onları sorgular haldedir. Darbenin ana işlevi de, keza, emek üzerinde sermayedar lehine yeniden denetim kurmak, müzakere ile mümkün olmayan köklü bir toplumsal dönüşümü zor eliyle vücuda getirmektir. Bu anlamda, askerî darbe ordu ile büyük burjuvazi arasındaki geçici ve sınırlı bir çıkar birlikteliğinin ürünüdür. 24 Ocak Kararları'nın doğrudan sonucu değilse bile, bu kararların hedeflediği yeni birikim/bölüşüm modelini (neo-liberal ekonomiyi) Türkiye özelinde hayata geçirmeye yaramıştır – belki darbeyi yapan generallerin bile bilincinde olmadan.

Yukarıdaki alıntıda tasvir olunan şiddet, ne basit bir anayasal sistemi ortadan kaldırma refleksinin sonucudur, ne de 'anarşist' hareketleri bastırma gayesi ile sınırlıdır. Bunların hepsinden de öte, bu türden kesif bir şiddet doğrudan bireyin amaçları ile eylem kararlılığı arasındaki anlamlı bağlantıyı koparmaya yönelmiş olabilir ancak. Bireyi 'benlikten' gideren bu şiddetin ürettiği bir de 'itaat' çağrısı yapan politik mesajı vardır ve 12 Eylül işkence-hanesinden savrulan herkes bu mesajı daha geniş bir kitleye iletecektir.

Tüm anlatılanları temellendirmek için bu makale 4 bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde kapitalist sistem ile şiddet arasındaki bağlantı tartışılacaktır. Kapitalizm, buna göre, her zaman için ve her şeyden önce sermayenin durmaksızın birikimi var iken, vardır. Sermayenin birikimini süreğen kılacağına inanılan en ideal model ise, John Locke'tan bu yana, liberal demokrasi ve onu bütünleyen liberal piyasadır. Öte yandan, bu sözleşmeci siyasal kültür ile kapitalist birikim arasındaki yakınlık organik değil, ama sadece koşulsaldır. Bu makalenin tartışacağı üzere, rızaya dayalı serbest akit kültürü anılan bölüşüm/birikim kanunlarına tezat giderken, burjuvazi her zaman için zora dayalı tahakküme açık kapı bırakmak durumundadır. Makalenin ikinci bölümünde askerî darbe olgusu, ve bu arada 12 Eylül, 'Bonapartizm' kavramı çerçevesi içerisine yerleştirilerek irdelenmiştir. Gene bu bölümde makalenin konumuz olan askerî darbeye ilişkin temel varsayımlarına yer verilmiştir. Yazının üçüncü bölümü, darbeyi gerçekleştiren askerî elitlerin anlam dünyasına ve onları bu eylemi yapmaya teşvik eden ussallaştırma süreçlerine ışık tutma hedefindedir. Son bölümde bir taraftan askerî darbenin faaliyetlerinin bir dökümü çıkartılırken, diğer yandan darbe ile burjuvazi arasındaki organik bağlar üzerinde durulacaktır. 12 Eylül darbesi birincil aktörleri asker olan, ama sadece askere ait olmayan bir şiddet gösterisi olarak, bu makalenin ana sorunsalıdır. Onu tetikleyen ekonomi-politik (yapısal) düzen tahlil edilmedikçe, cinayet silahı ve katil bulunur, ama katilin esas saiki asla anlaşılamaz.

Kapitalizm, sözleşmeci kültür ve emeğin şiddetsiz denetim mekanizmaları

İnsandaki üretken doğanın özgürleşmesi 'ancak' burjuva toplumu kadar eskidir, der Karl Marx ve Friedrich Engels, Kendi deyimleri ile, "...sermayenin tarihsel koşullarından biri özgür emek ve bu özgür emeğin... para karşılığı değişilmesidir.[2] Kapitalist düzeni önceleyen tüm sosyo-ekonomik formasyonlar emek gücünü zor güç eliyle üretim sürecine eklemler, dolayısıyla da,

2 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri,* Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 61.

sömürü afişedir ve de zorakidir. Oysa kapitalist üretim biçimi, kendi sosyal meşruluğunu bir norm olarak, rızaya dayalı serbest sözleşmeye dayandırır ve bu manada da şiddet, kategorik olarak üretim ilişkilerinden dışlanmıştır.

Burjuvazinin olağan tercihi, piyasanın gemlenmediği ve onun üzerinde demokratik bir idari düzenin yükseldiği türde bir sosyo-ekonomik formasyondur. Kiliseye, soylulara ve nihayet krallara karşı verdiği uzun iktidar mücadelesinde kapitalist, bireyin kendi yaratıcı enerjisini, yani emeğini, hür biçimde değiş-tokuş edebilmesine dayalı faydacı aklın bayrağını yılmadan sallandırdı. Kendi toplumsal iktidarını 'sözleşmeyi' ve 'müzakereyi' sorgusuz 'biatin' yerine koyarak kurdu ve meşrulaştırdı. Her türlü habisin kökenini özel mülkiyet düzeninin tahribinde, bireyin rızası ile kurduğu sözleşmenin siyasal erk tarafından ihlalinde aradı. Öyle ki, burjuva siyaset felsefesi şiddetin külli yergisinden başka bir anlatı değildir.

Özcesi, bireyin kendi emek gücü üzerindeki tasarrufuna sınırlama getiren eski düzene (*ancient regime*) ait tüm sınırlılıkların tasfiyesi ile kapitalizm ancak belirdi ve de belirginleşti. Çünkü emek gücü metalaşmadan, bir bedel üzerinden alınıp-satılmadan, artık değerin kapitalist veya gizil sömürüsü olanaksızdır. Sözleşme bir anlamda bu gizliliği sağlayan örtüdür: talepler ve verilen tavizler şimdi tarafların iradesine tabidir.

Bireyin, bir fayda azamileştiricisi olarak, sözleşme aracılığı ile toplam hasılanın artan bir kısmını ücret adıyla talep edebilmesi ve buna müsaade eden bir hukuksal-siyasal serbestlik ortamının ona sağlanması, kapitalist toplumun birincil meşruluk sütunudur. Marx'ın kapitalist toplumu kritik eden yazının belkemiği olan o 'uzlaşmaz' çelişki de tam buradan vücut bulur. Şöyle ki; üretimin örgütlenmesi birbiri ile uzlaşmayan ve hatta birbirini değilleyen ikili bir rasyonaliteye dayanır. Bir taraftan burjuva toplumu insan emeğinin sonucu olan ekonomik değerin o emeğin sahibine ait olması gerektiğini ahlaki bir temelde meşrulaştırır. Bu minvalde piyasanın haricinden gelen her türlü müdahale şiddetin birer görünümüdür, böylece de burjuva ahlakında reddedilir. Emeğin denetimini sağlayan alternatif, pre-kapitalist, vasıtalar arasında yer alan kölecilik, serflik veya angarya doğrudan "...toplumun bir kesiminin öteki kesimi üzerinde zora dayanan tahakkümü..."[3] anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, tüm denklem sermayenin sonsuz birikimine dayanır. Kârlılık koşullarını iyileştiremediği, yani emekten artık değer devşirmenin yeni yollarını geliştiremediği noktanın ötesinde kapitalizm kendini yeniden üretemez. Çünkü kapitalizmin kendini sürekli üretebilmesi; yeniden yatırımın kâr vaat etmesinin ve aynı anlama gelmek üzere, emek gücünün üretime ek-

---

3 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri,* Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 219.

lemlenmesinin dolaysız bir türevidir.[4] Bireyi kendi yazgısının öznesi kılan ama aynı zamanda onun ürettiği artığa, alternatif maliyet adıyla, el koyan kapitalist üretim/yönetim biçimi, bir ekonomi politik düzen olarak, böylesi iki zıt yönelimi aynı anda kendisinde barındırır.

Burjuvazinin getirdiği sözleşme düzeni, öte yandan, artığın bölüşülmesi noktasında nadiren işçi sınıfına itibari olmanın ötesinde bir kudret kazandırdı. Çünkü, birincisi, işçi kendi varlığını sürdürmek için emek gücünden başka satacak şeyi olmayandır, bu manada da istisnaen sözleşme masasında üretim araçlarının sahiplerine diretecek çapta bir pazarlık-eli vardır. Bir biçimde iş akdinin tesis edilmemesi halinde çalışmadan geçinecek imkândan yoksundur, bu anlamda da kendi çıkarını dayatacak fazlaca zamanı yoktur. Emeğin denetim altında tutulması için gerekli baskı mekanizmalarından birisi yedek sanayi ordusudur.[5] Engels "Burjuvazinin proletaryaya karşı en keskin silahı..."[6] olarak bu atıl emek gücüne işaret eder, çünkü o işçi sınıfı içerisinde rekabete yol açar, böylece de örgütlü davranış/direnç olanaklarını daraltır. Marx keza aynı biçimde istihdam edilen ve edilmeyen emek gücü arasındaki rekabeti, emeğin-denetiminin en etkin biçimlerinden birisi olarak resmeder: "Yedek sanayi ordusu, duraklama ve ortalama refah dönemlerinde faal emek ordusunu baskı altında tutar, aşırı üretim... dönemlerinde bu faal ordunun isteklerini dizginler."[7]

İkinci emek-denetim vasıtası ise ideolojidir. Toplam servetin sermaye lehine yeniden bölüşülmesini meşrulaştıracak, yani bu hali 'olağanlaştıracak' sayısız ideolojik enstrüman egemen sınıfların tasarrufunda birikmiştir. Bir bakıma, kapitalist ideoloji işçi sınıfına içerisinde 'teskin' olabileceği bir sanrı verir, böylece de "...birey kendi kendisine mülk sahibi olarak, kendi gerçekliğinin koşullarının efendisi olarak davranır."[8]

Louis Althusser'in de *Devletin İdeolojik Aygıtları*[9] bahsinde tartıştığı üzere, (kapitalist) toplum bireyin arzularını ve hedeflerini kendi imgesinde yeniden inşa eder. Bu sosyalizasyon sürecinin imal ettiği birey tipolojisi meta fetişizmini, yerleşik ve piyasa dışı/öncesi ahlaki aidiyetlerle (din, toplumsal cinsiyet, aile) bir arada, bir sürtünmeye yer vermeden, büyük oranda sürdürebilir. Bu, semiyotik, ilişki kalıbı, yerküre üzerinde pazar ilişkilerinin bu denli hızlı ve egemen bir şekilde yayılmasının izahıdır. İnanç toplulukları,

---

4 Rosa Luksemburg, *İktisat Nedir*?, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 33.

5 Petr Nikitin, *Ekonomi Politiğin Esasları,* Progress Publishers, Londra, 1966, s. 102-110.

6 Friedrich Engels, İngiltere'de *Emekçi Sınıfın Durumu*, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 130.

7 Karl Marx, *Kapital* (I), Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 609.

8 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri,* Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 62.

9 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

cemaatler/tarikatlar, mensuplarının bir kısmının işveren bir başka kısmının işçi oluverdiği yapılara dönüşürken, kadın emek pazarına artık dahildir ama, çoğu halde, sadece erkeğin son kertede amir olduğu hane halkına (aileye) destek olabilmek için. Öte yandan, kapitalist üretim ilişkilerine bigâne olan ögeler ve onlara direnmek için kapanan topluluklar türlü biçimlerde (gerici, köylü vb.) tasfiye edilmiştir. Bir lokma bir hırka şiarının yerini usulca kazancın 9/10'unun ticarette yattığı düsturu alıverir.

Althusser böyle düşünürken aslında altyapı ile üstyapı arasındaki klasik Marksist önem sırasını da değiştirir. Daha doğrusu, ikincisi lehine olmak üzere aralarındaki ilişkiyi yeniden izafe eder. Ona göre, üstyapıdaki kurum ve normların (aile, cinsiyet ilişkileri, inanç) kapitalist üretim ilişkilerinin bekası için meşruluk üretmesi, yani bireyi süreğen biçimde sosyalizasyondan geçirmesi elzemdir. Marx'ın kendi ifadesiyle, "...eğer bir toplumsal formasyon üretimde bulunurken, aynı zamanda üretim koşullarını da yeniden üretmezse, hayatını bir an bile sürdüremeyeceğini bir çocuk bile bilir."[10] Althusser, Marx'ın bu yargısından hareket ederek, kapitalist yeniden üretimin materyal altyapıyı yeniden üretmekten ibaret olmadığını ve/fakat "... emek-gücünün... kurulu düzenin kurallarına boyun eğmesinin de yeniden üretimi..."[11] anlamına geldiğini iddia eder.

Birey bu sosyalizasyon sayesindedir ki, hedeflerini, arzularını, yani kendi 'olanaklılık' evreninin sınırlarını kurulu toplumsal düzenin kendisini yeniden üretebileceği bir düzeye kadar çeker sadece, onun ötesine geçmeyi 'makul' görmez. Anılan üst-yapı kurumları ve diğer başkaları, bu rıza üretme sürecinde anahtar roldedir, bireyin ben-algısını (kimliğini) teşkil eden kavram ve kodları (günah/sevap, helal/haram, namus/edep vb.) kullanarak onu piyasa ilişkileri içerisinde, tabiri caizse, ehlîleştirir. Onun içerisinde neyi aramasının olağan olduğu ve/fakat bu arayışının peşinden nereye değin gide(bile)ceği bireye okul, medya veya aile kanalıyla devamlı anımsatılır. Yerleşik mülkiyet düzeninin devamını olanaklı kılamayacak o beklenti sınırına eriştiğinde, bencilliğinden (dahasını istemekten) dışardan bir zorlama olmaksızın vazgeçer birey. Devletin ideolojik aygıtları, bu manada, emeği ile ürettiğinin tamamını istememeyi bireye 'aklileştirerek' öğütler. Bundan sonrasında bireyin kendisi, seçimleri ve yapabilecekleri ile alakalı tüm bilgisi; ona seslenen (maddi) ideolojinin sunduğu kadardır ve "...bu nedenle... sistem tarafından hareket ettirildiği müddetçe hareket edebilmektedir."[12]

Bireyde toplumsal düzene rıza göstermeyi içselleştiren mekanizmaları Pi-

10 Karl Marx, *Kugelman'a Mektuplar*, Köz Yayınları, İstanbul, 1975, s. 229.

11 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 23.

12 *A.g.e.*, s. 59.

erre Bourdieu "habitus"[13] kavramı ekseninde inceler. Toplumsal egemenlik ve onun güç kaynakları, ona göre, aktör ve yapı arasındaki sembolik etkileşimle sürekli meşruluğunu tazeler. Habitus, sosyalize edilmiş (sosyalleştirilmiş) normlar anlamına gelmek üzere, insan davranışını ve düşüncesini yönlendiren bu aktör-yapı etkileşimini olanaklı kılan süreçtir. Bu süreç eliyle insan başka herhangi bir biçimde ve rastlantısal değil, etkileştiği toplumun iradesi dairesinde hisseder ve davranır. Bu bağlamda üretim ve bölüşüm ilişkilerinin doğal olduğu, bu yapı içerisinde 'ancak' rol aranabileceği ve birey faydasının 'ancak' bu yapının elverdiği derecede sağlanabileceği, ama onun dönüştürülemeyeceği, birer yargı olarak habitus ile yapılandırılan birey algısına aktarılmıştır. Yani bireye dışsal olan bu biçimde onda içselleştirilmiştir.

Antonio Gramsci'nin "Kültürel Hegemonya"[14] veya Michel Foucault'un "Disiplin"[15] kavramları yukarıda anılan düşünce mirasına koşut gitmektedir. Gramsci'nin yaptığı analizi 12 Eylül askerî darbesi özelinde yeniden tartışacağımızdan ona burada ayrıca yer vermeyeceğiz. Öte taraftan Foucault'nun *Hapishanelerin Doğuşu* ile getirdiği çözümlemelere konumuz ile alakası ölçüsünde kısaca değinmekte fayda var. Bu eserde tarihsel bir arkeoloji ile resmedilen: Kapitalist toplumun kendi varlığını 'zor' aygıtlarından olabildiğince bağımsızlaştırması ve toplumsal güç kutuplaşmasını hukuksal eşitlikle göz sathından büyük ölçüde çıkarmasıdır. Ancak, hapishane metaforuyla dillendirdiği gibi, Foucault dikkatleri bu haklar/özgürlükler alanının dış çeperlerine ve onun halen ayakta olmaklığına çeker – birey yine de ve halen kendi haline bırakılmamıştır. Disiplin ile, der Foucault, insanın yalın halinden direnç giderilir, geride kalan 'boşluğun' içerisine fabrikalarda, orduda veya üniversitelerde işlev görebilecek itaatkâr roller bina edilir.

Tüm bu argümanları bir araya koyduğumuzda içinden yargı devşirebilecek şöylesi bir tablo çıkıyor. Şiddet, kapitalist üretim biçiminin devamı açısından istisnai olan haldir. Sermaye birikimi krizlerden muaf devam ederken ve de ettikçe, toplumsal sınıflar arasındaki rekabet liberal bir politik ve tüzel çerçeve içerisinde, çatışmasız, sürer gider. Bu krizsiz ortamın en önemli bileşeni (de) emeğin sermaye birikimini olanaklı kılacak şartlarla istihdam edilebiliyor oluşu zaten. Aksi halde refahın belirli ellerde artarak birikmesi, Marx'ın baktığı yerden bakınca, söz konusu olamazdı; çünkü söz konusu artışın beslendiği yegâne kaynak işçiye geri dönmeyen, emeği ile ürettiği maddi değerdir.[16] Kapitalist sistemin varlık sebebi ne kadar daimi refah artışı va-

13 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, s. 101.

14 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Belge Yayınları, İstanbul, 2009.

15 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu,* İmge Yayınevi, Ankara, 1992.

16 Karl Marx, *Kapital: Özet ve Kılavuz,* Yurt Kitap, Ankara, 1992, s. 112-156.

adine dayanıyorsa, bu vaadin kendisi de bir o kadar emek gücünün toplumsal üretime dahil edilebilmesine dayanıyordur. Emeğin dilenilen koşullarla örgütlenmesi adına çoğu halde yedek sanayi ordusunun varlığı yeter. Yukarıda değinildiği üzere, emek arzı geniş olduğu ölçüde emeğini arz edenin sözleşme masasında 'ita' etmesi kolaylaşır. İkincisi, gene yukarıda örneklendirildiği gibi, müzakereyi 'dozunda tutacak şekilde' bireyin algısı statüko izdüşümünde yapılandırılmıştır. Sözleşmeyi yürüten bireyin neyi isteyeceği ve neyi istemesinin olanak dışı olduğu, yani kendisi ile alakalı bütün bilgisi, aynasında kendisine baktığı toplumsal imgenin aksi kadardır. İdeoloji ile, özcesi, birey yapının ihtiyaçlarının berisinde ve ötesinde bir benlik algısı oluşturmaz, ya da oluşturamaz.

Şiddet, bu iki çözümün tükendiği yerde başlar ve aslında kapitalizmin olağan işlemediği bir hale işaret eder. İşçi sınıfı üretim sürecine sermayedarın şartları ile katılmayacak kadar örgütlüdür, sömürünün de bilinç düzeyinde idrakindedir: Şiddet bu noktada ortaya çıkar ve kapitalizmin mantıki temeline gelen tehdidi gidermenin biricik yolu olarak görünür. 12 Eylül askerî darbesi de, tıpkı iki dünya savaşı arasında yükselen Faşizm gibi, kapitalizmin kendi içsel çelişkisini şiddete dönerek giderdiği istisnai hallerdendir. Bir başka deyişle, 12 Eylül askerî darbesi Türkiye'de kapitalizmin içinden geçtiği yapısal bir krizin politik dışavurumudur. Bir kez bu krizin giderilmesinin/yumuşatılmasının demokrasi içinde çaresinin olmadığına hükmedilince, şiddet emeğin örgütlenmesinin eşsiz vasıtası olacaktır.

1851 ve 1980: İki darbenin hikâyesi

12 Eylül darbesini bu çalışma üç koldan okumaktadır. Bunlardan birincisi içinde geliştiği küresel bağlam açısından darbenin ekonomi-politik boyutudur. Bir nedenselleştirme girişimi olarak, ikincisi, darbeyi yapan aktörleri, yani Türk Silahlı Kuvvetleri'ni (TSK), darbeye sürükleyen mantık seti tartışılacaktır. Üçüncüsü ve sonuncusu, askerî darbenin hazırladığı yeni ortamdır, ki Türkiye'nin son 30 yılı bu yeni ekonomi-politik iklimin içinde gelişti. Bu konulara girmeden önce, makalenin 12 Eylül darbesini nasıl bir model üzerinden okuyacağı ile alakalı birtakım giriş niteliğinde bilgi vermek yerinde olacaktır.

Marksist literatür içerisinde askerî darbelerin sınıf eksenli ilk çözümlemesi yine Marx'a ait olan *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i*[17] adlı yapıtıdır. 2 Aralık 1851 tarihinde Napolyon'un adaşı ve aynı zamanda yeğeni, 1848 Anayasası'nı önce ortadan kaldırdı, izleyen yıl da kendisini imparator ilan etti. Karl Marx 1852 yılında bu gelişmeleri tahlil eden eserini tamamladığın-

17 Karl Marks, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Sol Yayınları, Ankara, 1966.

da, ayırdına vardığı en önemli bulgu, bu darbenin görünenden daha derin, üretim ilişkilerine değin yaslanan, birtakım uzantılarının olmasıydı. Ona göre askerî darbeyi gerçekleştiren oyuncuların ne türden saiklerle anayasal hükümeti tasfiye ettiklerini izah etmek sorunun şüphesiz çok önemli boyutlarından birine gün ışığı tutsa da, yapısal etkenlere değinmediğinden, gene de tek boyutlu kalacaktır. Günümüz Türkiye'sindeki 12 Eylül tartışmalarının ana mihveri de böylesi bir dar kadrajlı bakışa sahiptir ve yapısal dinamikleri hemen neredeyse teğet geçmektedir. Liberal bir pencereden bakan bu yaklaşım, nihayetinde konuyu askerin demokrasi sevgisizliğine, Kemalist ideolojide gerçekten yüklü olan vesayetçi mantığa veya komuta kademesinin iktidar ihtiraslarına konuyu mal eder, fakat daha öteye, daha bütünleşik bir açıklama seviyesine, geçemez. Marx'ın anılan eserinden ödünç alınması gereken en önemli analiz tekniği, işte bu aktör-merkezli izahatın dışına çıkarak bir şiddet eylemi olan 12 Eylül'ü yapısal nedenler düzleminde (de) okumaktır.

1851 Fransa'sı ile 1980 Türkiye'sini paralel kılan öge, her iki ülkede de verilen tarihlerde egemen üretim biçiminin derin biçimde krizden geçiyor oluşudur. Bu ülkelerin ikisinde de burjuva toplum düzeni kendisini maddi ve ideolojik olarak yeniden üretecek enstrümanlara tam sahip değilken yükselen toplumsal muhalefetin, ki iki ülkede de işçi sınıfı bu muhalefetin tek bileşeni değildir, baskısı ile karşılaşmış, ve gene iki ülkede de burjuvazi egemenliğini topyekûn yitirmektense onu askerî ve sivil bürokrasiye devretmeyi yeğlemiştir. Marx, bu sınıfsal ittifakı bonapartizm tabiri ile kategorize etmiştir.[18] Bu rejim türünü ortaya çıkartan neden, hem burjuvazinin hem de emekçi katmanların iktidarı ele alacak ideolojik ve materyal kudretten yoksun oluşudur. Bu, satranççtaki pata kalma haline benzeyen sonuçsuz sınıf çekişmesi üçüncü bir toplumsal güce iktidarın yolunu açar, ki bu da patriarkal 'devlettir.'

Burada, Bonapartizm üzerinden çıkarsanabilecek, konumuza da açıklayıcı bir bakış açısı getiren, iki ön varsayımda bulunabiliriz. Birincisi, iktidarı burjuvazinin bir ara çözümü olarak ele geçiren askerî ve sivil bürokrasi toplumsal tabandan yoksun değildir, tersine sermayedar sınıfın açık veya gizli tasvibi ile devlet gücünü ele geçirmiştir. Yani askerî darbe hem Fransa'da ve hem de Türkiye'de, toplumsal yapıda derinleşen ve genişleyen bir buhranın mantıki, daha doğrusu patolojik, sonucudur. Aksi halde 12 Eylül, sadece silahlı gücün zoraki/temelden yoksun iktidarı, bir tarihsel 'parantez' biçi-

18 Bonapartizmi Türkiye örneğinde yeniden kavramsallaştıran Murat Belge, kavramı güncel politiğin mevzi savaşlarının (Kemalist-Liberal) çarpıtmalarından kurtarır ve siyaset bilimdeki orijinal manasını ona iade eder. Bu kavramın alamet-i farikası, onun "...çeşitleri olan otoriter rejim biçimleri arasında, belirli bir sınıfsal tabana oturan özgül bir biçimi..." anlatmasındandır. Bkz. Murat Belge, "Bonapartizm/Bismarkizm (I)", *Radikal*, 13 Kasım 1998.

minde okunamaz.[19] Murat Belge'nin dikkat çektiği üzere, "bonapartizm elbette 'demokrasi'yi anlatmamakla birlikte, 'diktatörlük' anlamına da gelmez. Çünkü ancak 'otoriter' yönetimin 'toplumsal rıza' üstüne oturduğu durumları anlatmak için kullanılır."[20]

İkincisi, burjuvazi iktidarı devretmekle aslında her zaman için birincil tercihi olan liberal politika/ekonomi eşleşmesinden gönülsüz olarak vazgeçmiştir. Türkiye örneğinde de inceleneceği üzere, büyük sermaye diye adlandırılabilecek olan TÜSİAD, o dönemde kapitalist sistemin olağan üst yapı kurumu olan demokrasiden, olsa olsa, mecburen feragat edecektir. Bunu da kapitalist toplumsal formasyonu kendi başına berdevam ettirecek olanaklardan yoksun olduğundan yapacaktır. Kapitalistin siyasal erk ile olan ilişkisi, tarihsel planı gözlemlersek, hem değişkendir ve hem de pragmatiktir. Yeterli sermaye birikimine sahip değilken devletçi/kapalı ekonomiyi, ulusalcılığı ve Leviathan'ı kutsayabileceği gibi, iktisadi kudreti küresel sermaye ile ortaklıklar kurmasını icap edecek bir çapa erişince ulus-devleti ve onun dayatmacı kimliğini hepten lanetlemeye de yönelebilir.[21] Son kertede, burjuvazinin demokrasi/dikta tercihini tayin eden gene onun kârlılık koşulları, veya sermaye birikimin eriştiği yoğunluktur. Yani demokrasi ile evliliği, indirgemeci bir benzetmeyle, sağlam bir mantık evliliğidir – ama aşk evliliği değildir.

Bu bölümün başında andığımız üç boyuta dönersek, 1980 darbesi küresel kapitalist sistemin 1973'te doruğa çıkan bunalımının çevreye biraz gecikerek

19 Hasan Bülent Kahraman, Türk modernleşmesinin çocukluk hastalığı dediği Bonapartizmi, biraz da indirgemeci biçimde, askerî darbe özlemi ile anlamdaş biçimde kullanır. Oysa bu türden rejimler birileri (Sol Kemalizm veya Milliyetçi Sol) askerî darbeden medet umduğundan vücut bulmaz. Ya da burada gaye (sadece) hasım ideolojileri (İslâmcılık veya komünizm gibi) ezmek değildir. Bu ikisinin var olduğu, ama gerekli sınıfsal arka planın var olmadığı darbe girişimleri keza Türkiye'de ölü doğdu (Balyoz veya Gürler-Batur darbe girişimleri gibi). Bonapartizmin yaşam bulduğu her durumda (27 Mayıs, 18 Mart, 12 Eylül veya 28 Şubat gibi), sermayedar sınıf kendi toplumsal düzenine demokratik mecradan aşamayacağı bir tehdit görmüştür, cevaben de ehven-i şer olarak askerî diktayı, kendine rağmen, doğrudan/dolaylı desteklemiştir. Kahraman'da bu sınıfsal analiz kavramın içreğinden hemen tamamen ayıklanmıştır. Bkz. Hasan Bülent Kahraman, "Bonapartizm, Kemalizm, Sol", *Sabah*, 26 Mart 2008; "Sağ Kemalizm ve Çeteler", *Sabah*, 28 Mart 2008; "Yeni Bonapartizm ve Siyaset", *Sabah*, 08 Ocak 2010.

20 Murat Belge, "Bonapartizm/Bismarkizm (I)."

21 Burjuvazinin tek başına egemenlik kuracak güçten yoksun olduğu 17. yüzyılda özlediği siyasal topluluk dizgesi Hobbes'un Leviathan'da betimlediği Tanrı'dan başkasına hesap vermeyen mutlak monarşidir. Burjuvazi bu dönemde halen iktidarı doğrudan talep edecek durumda değildir ve yüksek gümrük duvarlarının ardında, kendi ulusal pazarında, toplumsal emeği zorla da olsa mobilize edecek bir hükümete muhtaçtır. Bir yüzyıl sonra, burjuvazinin artık bu sınırsız egemenlik anlayışı ile ihtilafta olduğunu görürüz. Çoktandır çıkarları içine doğduğu sınırların ötesine taşan burjuvazi, özel mülkiyetin kutsallığı ile gücü sınırlanmış bir siyasal yetkeden artık dem vurmaktadır. John Locke'un toplum sözleşmesinde dillenen bu yeni arayışın en büyük ereği, insandaki üretici enerjiyi sınırlayan tüm dışsal dayatmaların tasfiyesidir. Türk Burjuvazisi de bu tür bir devletten 'boşanma' sürecinin çoktandır içindedir. Özellikle de 1990 öncesi ile kıyaslandığında bugün ne devletin ekonomiye doğrudan müdahelesini savunur ne de askerî darbeleri. Bkz. "TÜSİAD Nerede Kaybetti", *Haber5.com*, 24 Ocak 2010.

ulaşan dalgası gibidir.[22] 1973 senesinde Altın-Dolar penceresini kapatmakla, Nixon Yönetimi İkinci Dünya Savaşı sonrasının egemen ekonomi teorisini, Keynesyen Ekonomiyi, bir yana bırakmış oldu. Krizi tetikleyen nedeni şu şekilde özetleyebiliriz: Refah devletinin geliri yeniden bölüştürme prensibi ve kapitalist birikim, 1960'ların sonundan itibaren 'beraberce' gelişebilir/sürdürülebilir olmaktan çıktı ve 1973 yılında bu ikisi arasındaki geçici 'sulh', sona erdi. Sermayenin artan miktarda vergilendirilmesi, işçi ücretlerinin kuvvetli sendikal örgütlenme nedeni ile aşağı çekilememesi, petrol şoku ile yükselen üretim maliyetlerini de düşününce, kapitalist açısından yeniden üretimi manasız hale getirecektir. Merkezde bu seyri izleyen krizin çevredeki yansıması ithal-ikameci ekonomilerin hızla darboğaza girmesidir. Johan Galtung'un "Yapısal Emperyalizm"[23] teorisinden yardım alırsak, merkeze iktisadi refahı için bağımlı olan, ve o tarihe değin göreli bir kapalı kalkınma modeli izlemesine müsaade edilen Türkiye gibi çevre ülkelerde kapitalist düzen hızla tıkanma noktasına geldi.

İthal-ikameci model, aşağı yukarı merkezdeki Keynesyen aslı gibi, kapitalist ve emekçi sınıflar arasında bir kolektivist konsensüse dayanır. Yerli burjuvazi küresel sermaye akımlarından yüksek gümrük duvarları ile korunurken; mahrum kaldığı dış-talebi telafi etmek için iç-talep bir dizi makro-ekonomi politikası ile güçlendirilir – yüksek ücretlendirme, yüksek vergi/yeniden bölüşüm gibi. Gene bu ekonomi-politik rejimin doğal bir sonucu olarak işçi sınıfının görece yüksek bir örgütlülük seviyesine eriştiğini, dahası Sovyetler'in yayılmasını önlemek adına Batı ittifakına mensup tüm toplumlarda toplumcu/popülist/kalkınmacı düşüncenin yaygınlık kazanmasına 'şartlı tahliye' verildiğini görmekteyiz. Bu biraz da 'komünizm hastalığı' hâkim olmadan önce, bünyeye şırınga ile aynı mikrobu asgari ölçüde zerk etmeye benzer.

Zaten kısıtlı olan dışsatım mallarına yabancı talebin azalmasına, işçi dövizlerinin ve ABD'nin müttefiklerine önceki yıllarda sunduğu dış yardımın kesilmesi de eklenince, 1970'lerin başından itibaren, Türkiye kendi endüstri çarkını çeviremez hale gelecektir.[24] Sınai ekipman, yedek parça ve aramal konusunda neredeyse tümüyle dışa-bağımlı bu ülkenin, bu kritik üretim mallarını elindeki hızla eriyen döviz rezervleri ile temin etmesi gittikçe güçleşiyordu. Gümrük duvarları ile güvenceye alınan iç pazarda da sermayedar sınıfın manevra alanı bu dönemde daralmışa benzer. Emeğin denetimi için

22 Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 225-267.

23 Johan Galtung, "A Structural Theory of Imperialism", *Journal of Peace Research*, Cilt 8, 1971, s. 82.

24 Bir fikir vermesi açısından, 1977 yılından 1980 yılına sınai üretim en az % 10 azalmıştır. Yakup Kepenek, *Türkiye Ekonomisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 572.

gereken iki enstrümandan birisi olan yedek işsizlik ordusu, güçlü sendikal yapıların, yani örgütlü emek dayanışmasının, karşısında 'bildik' baş eğdirici etkisini gösteremez haldedir. Kapitalist sömürü ile özgür sözleşme kültürünün, yani demokrasinin, bir arada var olmasına yarayan ikinci enstrüman (devletin ideolojik aygıtları) ise yerleşik toplumcu/halkçı ideolojiler önünde pek varlık gösteremiyordu. Burjuva toplumsal söyleminin ne derece zayıfladığının rakamsal bir delili olarak; 1973-1976 yılları arasında grevler nedeniyle kaybolan toplam iş günü miktarı 1 milyon iken, 1977-1980 arasında aynı kayıp 3,7 milyona erişmiştir.[25] Bu yıllar, fakirleşmenin kökenlerinin toplumsal düzende arandığı yıllardır ve 'henüz' refah ve yoksulluk bireysel beceriye/beceriksizliğe mal edilmemiştir.

12 Eylül 'askerî' darbesi

Fikret Başkaya kısa süre öncesine değin cılız kalan bir tartışmayı, *Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi*'ni,[26] 28 Şubat'ın hemen akabinde önüne mesele olarak koymuştur. Başkaya'nın Osmanlı'nın kuruluşundan 1990'ların sonuna kadar getirdiği tarihsel inceleme, başkaca katkıları bir yana, bu makalenin de sorguladığı 700 yıllık bir eğilime bütünlüklü bir cevap verir: TSK neden darbe yapmaya meyyaldir? Çünkü askerî elitler, ve onların siyaset/devlet mıntıkalarındaki izdüşümleri, demokratik siyaseti bir eylem sahası olarak halkın yani 'yetkin olmayanın' söz söyleyip karar verdiği bir saha diye görme eğilimindedir, ve bu ayrıcalık talep eden eğilim Osmanlı'dan Cumhuriyete genetik olarak sirayet etmiştir. Kendilerine sakladıkları sahada ise, gündelik politikayla ve dar çıkar hesaplarıyla cebelleşen siyasetçinin ve onu seçen 'cahil' kitlelerin hikmetine eremeyeceği birtakım idealler vardır. Bu kutlu ideallerin muhafazası, hem de adı geçen cüheladan ama bir biçimde gene onlar için, onlar vasiye ihtiyaç duymayacakları bir olgunluğa erişene kadar en azından, bir görev olarak rejimin askerî gardiyanına tevdi edilmiştir – gene bu gardiyan tarafından.

Daha yakından bakınca, aslında TSK'nın toplumsal konumu ile İran'daki mollalar arasında, ideolojik zıtlıklarından sonra bile, dehşet bir benzerlik vardır. Bu da her iki toplumsal egemenin siyaseti benzeşik biçimde okumasından ileri gelir. Bu ortak algıda demokratik süreç, kabaca, muhteris insanların kısa vadeye hapsolmuş dünyevi menfaat hesaplaşmaları diye tanımlanır. Bu okumanın iması kendilerinde 'dünyevi ve gelip-geçici' arzulardan münezzeh bir doğa keşfetmeleridir. Yani toplumsal dizge, Plato'daki iki-

25 *A.g.e.*, s. 572.

26 Fikret Başkaya, *Yediyüz. Osmanlı Beyliğinden 28 Şubat'a: Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi,* Ütopya Yayınevi, Ankara, 1999.

li *Cosmogonie* gibi, iki zıt boyuta ayrışır bu siyasal felsefede. Toplumsal düzenin bir boyutu gelip geçicidir ve görecelidir, bu boyut 'gerçeğin bilgisinden' bigâne oyuncuların itişip-kakışmalarından ibarettir. Bu dizgenin ters simetrisinde maddenin boyunduruğundan azade ve asıl gerçekliğin bilgisine (yani devlet aklına) sahip elitler vardır. Birinci grubun lüzumu gündelik seyri yönetmekle memur olmasından gelirken, ikinci grubun fertleri bu seyri arzulanan istikamete taşıyacak sistem mühendisleridir. Bu işbölümünün doğal sonucu olarak da, şaşıracak bir şey olmasa gerek, 'masum imamlar' ile "bürokratik lordlar"[27] gereğinde, anılan rotadan ciddi sapmalar olunca, sahaya inerek aslından şaşan yapıya "rot balans ayarı yapacaktır."[28] Siyaset (ya da çıkar) üstü olma iddiası yukarıda anılan toplumsal egemenlik iddiasının belkemiğidir. TSK'nın kendi toplumsal hâkimiyetini nasıl ussallaştırdığını bu biçimde bir kez bileşenlerine ayırınca, 12 Eylül darbesini yapanların özgül ve dönemsel motivasyonlarını aydınlatmak kalır geriye. Eylemi yaratan algı seti zaten 12 Eylül'den çok önceleri anılan haliyle mevcuttur: Mesele bu akıl setinin hangi kaygı ve amaçlarla kuvveden eyleme 12 Eylül özelinde geçirildiğidir.

Darbeci generallerin itkilerini iki gruba ayırarak 'yakın' nedenleri anlamaya çalışabiliriz. İç politikaya bakışları, darbeyi yapan kadronun darbeyi ilan ederken dahi altını çizdiği üzere, toplumsal düzenin kardeş kavgası ile bozulmuş olması, sağ ve sol grupların silahlı eylemleri yüzünden dirliğin ve düzenin tahrip edilmesidir.[29] Buradaki dil, önemli bir nokta, Osmanlı'nın toplumsal isyanlara gönderme yapan diline koşuttur. Evren ve arkadaşları, İnşacı okulun tabiriyle, 'anarşi' olaylarını bir *securitization*, veya güvenlik sorunu haline getirme, retoriği ile kelimelerin kalıbına soktu, bunu da Osmanlı toplumsal düşüncesinin cephaneliğinden ödünç alarak yaptı. Osmanlı'nın fitne/ikilik diye retorikleştirdiği bu algı tipi, 1980 darbesini yapanların dilinde kardeş kavgası olup çıkmıştır. Çocukların kavgasını da keza 'baba', belirli bir tahammül eşiği geçilince, iki tarafı da 'yerine oturtarak' neticelendirmez mi!

Darbeyi tetikleyen veya nedenselleştiren ikinci neden kümesi ordunun dış politika algısı ile ilgilidir. Raymond Hinnebusch, 12 Eylül darbesini merkez ülkelerin jeopolitik hesaplarında önemli yer tutan bir çevre ülkesine kritik bir anda müdahalesi biçiminde yorumlamaktadır.[30] Ona göre, TSK'nın komuta kademesi ile ABD'nin bölgesel politikası arasında, daha önce değilse

---

27 Bkz. Mübeccel B. Kıray, *Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

28 Çevik Bir'in 28 Şubat'ı anlatan açıklaması. Bkz. "Çevik Bir'e Gözaltı", *Milliyet*, 12 Nisan 2012.

29 Mehmed Ali Birand, *12 Eylül*, s. 185.

30 Raymond Hinnebusch, *The International Politics of the Middle East*, Manchester University Press, Manchester, 2003, s. 107-108

bile, 1979 yılı itibariyle bir düşünsel çakışma oluştu.[31] Bu kesişmenin de en azından üç tane başat nedeni vardır. Birincisi, Süleyman Demirel Milli Selamet Partisi ile kurduğu hükümeti bozmak konusunda, yapılan dolaylı baskılara rağmen, isteksizdir. Türk siyasal hayatında Necmettin Erbakan'ın dillendirdiği Siyasal İslâmcı ajandanın iktidar olması, Washington'da şüphesiz hoşnutsuzluk yaratmıştır; çünkü benzer iddiaları olan bir başka siyasal hareket ABD'nin 1979 öncesi bölgedeki en kritik müttefiki olan İran'ı dosttan düşmana çevirmişti bile.[32] Laik kodları keskin olan bir rejimin kurucu unsuru olan Türk ordusu İran İslâm Devrimi'nden en az ABD kadar tehdit algılamış olmalıdır, ki bu aynı zamanda Erbakan-Demirel hükümetinden de tehdit algıladıkları anlamına gelmektedir.

İkincisi, gene Hinnebusch'a göre, Demirel hükümeti NATO üzerinden gelen talepleri geri çevirerek Yunanistan'ın NATO'ya yeniden üyeliğini vetoda ısrar etmiştir.[33] Sovyetler'i tehdit olarak algılamak hususunda şüphesiz ABD ve TSK büyük bir ortak paydaya sahipti ve Demirel'in ısrarı her ikisi için de NATO'nun doğudaki güvenlik çeperinde zafiyete neden oluyordu. Son olarak, İran İslâm Devrimi'nin hemen akabinde ABD Türkiye'de bir Acil Müdahale Gücü (*Rapid Deployment Force*) konuşlandırılmasını planlamaktaydı. Gelgelelim Demirel, TSK ile ABD'nin koşut bu iradesinin hilafına, yapılan öneriyi geri çevirdi.

Tüm anılan nedenler birer cevap olarak şöyle bir soruya makul bir karşılık olabilir: TSK ne diye anayasal düzeni ortadan kaldırdı? Bu nedenler üzerine kurulacak bir cevapla aydınlatılamayacak soru ise, nasıl olup da TSK'nın yaptığı darbeden türeyen toplumsal dokunun fazlaca bir değişim geçirmeden, hâlâ, ayakta kalabildiğidir. Kalmıştır, çünkü aşağıda etraflıca tartışılacağı üzere, askerî darbe toplumsal destekten hiç de yoksun değildi. Darbenin getirdiği sosyal düzenin 1980 sonrasında bir biçimde darbedeki şiddet unsurundan ayrıştırıldığını, bu yeni bölüşüm/paylaşım modelinin eleştiriden münezzeh tutulduğunu söylemek mümkün. Keza 'darbelerle yüzleşme' yaşanılan anda hemen tamamen askerî darbenin sebep olduğu insan hakları ihlalleri ile ilgilidir ve/fakat yarattığı toplumsal dizge kadrajın dışında bırakılmaktadır. Bu seçiciliğin de tesadüfi olmadığını düşünmek için çok neden var.

Şiddet ve 12 Eylül: 'Askerin' darbesi (?)

Bu makalenin en başında yapılan varsayımı hatırlatmak gerekirse, kapitalist toplumsal düzende şiddet istisnaidir, ve ne zaman gerçekleştiyse bu kurulu

31 *A.g.e.*, s. 107.

32 Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, s. 177.

33 Raymond Hinnebusch, *The International Politics of the Middle East*, s. 108.

düzenin kendini sözleşme eliyle sürdürememesindendir. Veya sözleşmenin emek tarafının müzakereyi kapitalist birikim yasalarına rağmen sürdürecek düşünsel ve maddi güce erişmesindendir. Bu durumun her gerçekleştiği durumda burjuvazi elindeki 'ikna' gücünden ayrı düşmüştür, ve ancak bu şartlar altında kendi düşünsel temellerine aykırı düşerek piyasaya dışarıdan müdahaleyi, gönülsüz de olsa, kabullenir. 12 Eylül askerî darbesinin şüphesiz bilinen ama az tartışılan bu boyutuna aşağıda yer vereceğiz.

1980 yılının arifesinde büyük burjuvazinin hâkim bir bölümü yerleşik ekonomi-politik dizgenin derinleşen krizi aşmaya yarayacak bir çıkış sağlamayacağı noktasında kuvvetle muhtemel fikir birliği sağlamıştır. Ancak bu karamsarlık halinin ve yeni bir model kurma arayışının onları doğrudan askerî darbeyi desteklemeye götürdüğünü düşünmek peşin hükümlülük olacaktır. Keza, benzer algılamalar aynı tarihlerde kapitalist merkezde de (ABD'de ve Avrupa'da) vardır, ama burjuvazinin bu talebi askerî darbe ile değil, Yeni Sağı iktidara taşıyan seçimlerle gerçekleşmiştir. Bunun anlamı: Türkiye burjuvazisi egemen konumunu sarsan tıkanıklığı aşmak konusunda zaten elinde, taklit edebileceği, politik/ekonomik bir model olduğunu bilmekteydi. (Yeni) Muhafazakâr siyasa, dünyanın kuzeydeki yarısında yeni-liberal ekonomi devrimini zaten uygulamaya koymuştur 1980'lerin öncesinde ve emeği büyük oranda gemlemeyi başarmıştır. Ancak süreç içerisinde yeni-liberal ekonominin, merkezden çevreye gidilirken, uygulamaya giriş şekli açısından ciddi kırılmalar oldu. Şili'deki 1973 askerî darbesinin bir benzeri Türkiye'de 1980 yılında yaşanacaktır ve her iki askerî müdahale de Keynesyen ekonominin yerine, Peter Gowan'ın "Neo-Liberal Kozmopolitanizm"[34] dediği, Şikago Okulu'nun ekonomik öğretilerini koymaya, bilinçli veya değil, yaramıştır.

Askerî müdahaleye uzanan sürecin miladı, esasında, 1977 yılıdır. Bu tarihte, Emin Çölaşan'ın gözlemlediği gibi, Türkiye ekonomisinin çarkları dış ödemeler dengesinin alt-üst olması ile durmuştur.[35] Mali iflas ile eş anlama gelen bu durumdan kurtulmak için üç tanesi Bülent Ecevit ve birisi Süleyman Demirel tarafından olmak üzere 1977'den 1980 yılına değin toplam dört adet yapısal uyum paketi hazırlandı. Ancak, bu ekonomiyi yeniden yapılandırma çabaları suya yazılan yazı kadar tesirde bulunabildi.

Darbe ile tasfiye olunan Demirel Hükümeti'nde Başbakanlık Müsteşarı olan Turgut Özal, 1979 yılında Başbakan'dan iktisadi sistemi stabilize edebilecek bir program hazırlaması için talimat almıştır. Yukarıda anılan başarısız istikrar paketlerinin sonuncusu olan bu proje 24 Ocak 1980 tarihinde kamuoyu ile paylaşılacaktır. Muhtevası, ana hatları ile, yukarıda sözü edilen

34 Peter Gowan, "Neoliberal Cosmopolitanism", *New Left Review,* Cilt 11, 2001, s. 79-93

35 Emin Çölaşan, *24 Ocak: Bir Devrin Perde Arkası*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 7.

neo-liberal ekonominin Türkiye somutunda yaşama geçirilmesini sağlayacak bir dizi yapısal dönüşümü içermektedir. Daha net bir ifade ile, 24 Ocak Kararları toplumsal güç dengesini sermayedarın lehine ve dolayısı ile de ücretli emeğin aleyhine yeniden kurmayı hedefleyen bir dizi makro-ekonomi siyaseti ihtiva etmekteydi.

Öte yandan, Türkiye ekonomisini küresel ekonomiye eklemleyecek olan, ya da zaten eklemlenmiş olan ulusal pazarı küresel sistemden ayıran mali/hukuki duvarları daha da aşağı çekmeyi erekleyen, bu proje hiçbir zaman hayat bulmadı. Gerek süregiden politik kutuplaşma ve istikrarsız seyir, gerekse de projenin uygulayıcılarının taşıdığı 'planlamacı/korumacı' zihin yapısı, bu programın şiddetsiz uygulanmasını olanaksızlaştırdı. Aynı yılın 12 Eylül'ünde olan her şey bu tıkanma halinin zor güçle aşılmasından ibarettir.

Askerî darbe toplumsal direnç odaklarını adeta asitle yerinden kazımıştır. 11 Eylül günü en az yüz bin işçiyle süregiden DİSK grevi bıçakla kesilir gibi kesilir.[36] Sendikal haklar istisnasız ilga edilmiş, çalışma sıkıyönetim müddetince bir mecburiyet olarak çalışan sınıflara dayatılmıştır. Vehbi Koç, Kenan Evren'e yolladığı mektubunda "...bazı sendikaların Türk devletini ve ekonomisini yıkmak için bugüne kadar yaptıkları aşırı hareketler, göz önünde bulundurulmalıdır,"[37] diyordu. Evren önderliğindeki cunta Koç'un bu 'uyarılarını' dikkate almakta gecikmedi: DİSK, HAK-İŞ, MİSK ve TÜRK-İŞ sendikal faaliyetlerden alıkondu veya sendikal faaliyetleri sürdürmeleri izne bağlandı; hatta yönetim kurulu toplantılarına bile polislerin nezaret etmesi şartı getirildi; 12 Eylül tarihinden önce sendikaların henüz girmemiş olduğu iş yerlerinde bu tarihten sonra da örgütlenme olmaması için ağır şartlar getirildi; binlerce sendikacı ve işyeri sendika temsilcisi sistematik olarak tutuklandı ve/veya kurulan işkence çarkında sindirildi; 1402 Sayılı Sıkıyönetim Yasası baz alınarak gene binlerce çalışan (işçi ve memur) işten atıldı ve/veya sürgüne gönderildi.[38]

Bu tasfiyenin bilançosu daha da genişletilebilir. Toplu iş sözleşmesi ve grev hakkı 1982 yılına değin hepten yasaklı kaldı. 1982 Anayasası bu yasakları kaldırdı, ama toplu mücadele yapmayı neredeyse 'kahramanlık' anlamına getirecek hukuksal düzenlemeler yapmadan değil.[39] Kıdem tazminatına bir azami tavan getirilmesinden yaşlılık taban oranının aşağıya çekilmesine, SSK'nın yönetim kurulunda işçi temsilciliğinin 2'den 1'e düşürülmesinden sendika-siyasal parti arasında olabilecek eylem-birliğinin köküne kadar ka-

36 Mehmed Ali Birand, *12 Eylül*, s. 197-198.

37 *A.g.e.*, s. 198.

38 Yıldırım Koç, *Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 134.

39 *A.g.e.*, s. 134-136.

zınmasına, 12 Eylül rızasız bir müzakere sürecini olanaklı kılacak daha başka pek çok köktenci reform yapmıştır.[40] Öyle ki, grevle ilişkilendirilebilecek suçların yeni kurulan Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nde görülmesi, 1983 yılında, hükme bağlanmıştır.[41] Örgütsel yapısı kırımdan geçirilen işçi sınıfının üzerindeki baskı 1980'li yılların sonuna değin kaldırılmazken, darbenin hemen sonrasında TÜSİAD'ın "kamu yararına çalışan dernek"[42] namıyla takdis edilmesi askerî darbenin sınıfsal tercihini bariz ortaya koymaktadır.

Peki emeğin hazır-ol konumuna getirildikten sonra yeniden, ama bu sefer mecburen, çalışmaya sevk edilmesinden TSK'nın edindiği menfaat ne idi? Yüksek olasılıkla; ordu demirden yumruğunu böyle tek taraflı kullanırken, çoktandır yiten iktisadi refahı geri getirme ve toplumsal kargaşayı, onun sorumlusu addettiği 'anarşistleri' darbenin tekeri altında ezerek, bitirme gibi umdelerle hareket etti. Söz gelimi Turgut Özal ile ilgili o dönemdeki düşüncelerini aktarırken Evren bir yerde "...medeni bir adam... gerici bir halini görmedik... Batı dünyasının uygulamakta olduğu ekonomik sistemi... Türkiye'ye getirmek için, çok çalışmıştır," demiştir.[43] Bu bir ordu mensubunun sivil politikacıyı tasnif ederken kullanabileceği en genel kategorilerle yüklü bir cümle: Medeni, gerici olmayan, Batılı bir ekonomik sistemi (bahis konusu bir silah teknolojisi imişçesine) ülkesine mal etmeye çalışan birisi. Evren ve arkadaşlarının neo-liberal ekonomi hakkında bu seviyenin ötesinde bir bilgiye veya donanıma sahip olduklarını gösterir bir beyanat da, delil de yoktur.

Yukarıda anılan ve işçi sınıfını içerisinde konuşlandığı mevzilerden söküp atan tüm o kanunsal çerçeve esasında yeni birikim modelinin ana payandalarıdır. İşçi sınıfının savunma vasıtalarından askerî idareyle arındırılması ve 24 Ocak Kararları'nın hizmet ettiği gaye ortaktır: Sermaye birikimin yeniden canlandırılması. Kapitalist kârın içine düştüğü sıkışmışlıktan (maliyet ve ücretler arasında) kurtarılması, bunun için de emekçi kitlenin zor güçle yeni bir birikim/bölüşüm rejimine razı olmasının sağlanması 24 Ocak ile 12 Eylül askerî darbesi arasında program-eylem bağını oluşturur. Cem Oyvat'ın isabetle öngördüğü gibi:

> ...12 Eylül Darbesi'nin dışsal bir etken olarak işçi hareketlerini durdurma anlamında önemli bir fonksiyonu olduğu söylenebilir. Darbe sonrasında sendikal faaliyetlerin askıya alınması, grev yasağı, sol siyasetle uğraşanların ve sendika yöneticilerinin tutuklaması gibi uygulamalar; özetle, emekçi sınıfına ya-

40 *A.g.e.*, s. 135.

41 *A.g.e.*, s. 137.

42 "24 Ocak Kararları Dimdik Ayakta", *Sol Portal,* 24 Ocak 2012.

43 Mehmed Ali Birand, *12 Eylül*, s. 199.

> pılan saldırı sonucunu verdi. Ücret payları olarak tanımlanan toplam ücret/katma değer oranı, 1980 yılını takip eden dönemde ciddi bir düşüş gösterdi[44]

Suat Parlar emeğin böyle hırpalanmasının ardındaki ekonomi-politik tabanı açımlayarak askerî darbe, şiddet, emeğin disipline edilmesi ve kapitalist birikim arasındaki ilişkilere dikkat çekmekte. Ona göre 24 Ocak Kararları'nın en önemli hedefi, sermaye birikimini yeniden başlatacak bir iktisadi/toplumsal iklimin oluşturulmasıdır. 12 Eylül de bu ortamın oluşturulması için, amiyane, biçer-döver işlevi görmüştür. Kapitalist kârlılığı artıracak bu yeni ekonomik ortam ise iki ön-koşula bağlıdır. Birincisi, toplam çıktıyı artırmak ve ikincisi iç talebi kısmak. Özünde her iki politika da dışsatım fazlası sağlanması ile doğrudan ilgilidir ve yine ikisi de, Parlar'a göre, emeğin zapturapta alınmasına bağlıdır. Bunların ifası için alınacak önlemler ise zaten yukarıda detaylandırarak anlattıklarımızdan başkası değil.

> Üretimi aksatan, yavaşlatan, durduran eylemlere engel olunmalıdır. Ücretler sınırlandırılmalıdır... iç talebi kısmak için de fiyatların arttırılması gereklidir. Ücret ve maaşlara da sınır konulduğunda iç talep kısılabilecektir. Böylece bir yandan üretim artışı sağlanırken, diğer yandan iç talep kısılarak ihraç edilebilir ürün miktarı arttırılmış duruma gelecektir.[45]

Dahası, askerî darbe süratle eski düzenden kalan bürokrasiyi, polis gücünü ve hatta muhalif komutanları ayıklayarak işbirliğine hazır yeni bir yöneticiler elitini eskisiyle değiştirmiştir. Toplumsal muhalefetin önemli bir kısmı kurulan işkence makinesinden geçirilerek sindirilirken, darbe öncesinde varolan partiler örgütleri ile beraber saf dışı bırakılmıştır – bir tek kişi hariç.

Turgut Özal TÜSİAD'ın 1971-79 yılları arasında üyesidir ve bu konumunu, kendisine tevdi edilen yeni görevine değin sürdürmüştür. Askerî darbeden hemen sonra, ölü doğan 24 Ocak Kararları'nı hayata geçirmek üzere, Turgut Özal cunta tarafından yetkilendirilir. Turgut Özal mühendisliği kendisine ait olan 24 Ocak Kararları'nı işte bu 'düzlenmiş' alan içerisinde ve TSK'nın sunduğu Sezar-vari yetkilerle, 22 ay boyunca hayata geçirdi. 1983 yılında Bülend Ulusu ile giriştiği seçimden mutlak bir zaferle çıkan Özal, 1980'lerin kalanında da, giderek seyrekleşse de, aynı yeni-liberal ekonomi politikalarının temellendirilmesinde önemli rol oynadı.

Bu yeni toplumsal düzende, 12 Eylül öncesinde sistemin işleyişine galebe çalan iki aksaklık, eskisinden de sağlam olacak şekilde, yeniden oluşturuldu. Birincisi, işçi sınıfı o tarihten bugüne Türkiye'de asla yeniden eski örgüt-

44 Cem Oyvat, "Askerî Rejim, Liberalleşme ve Sürecin Ardılları", *Birikim*, 5 Ekim 2010.

45 Alıntı için bkz. Suat Parlar, "12 Eylül Dosyası", *Halk Sahnesi.org*, 1998. Ayrıca bkz. Suat Parlar, *Silahlı Bürokrasinin Ekonomi Politiği*, Bibliotek Yayınları, İstanbul, 1997.

sel tabanına kavuşamadı. Sözleşme masasında işçinin yegâne gücü olan birlikte mücadele etme yolu yerine, bireysel sözleşme geleneği bir kez daha kurumsallaştırılmıştır. İkincisi, Gramsci'nin "kültürel hegemoni"[46] dediği çalışan sınıfların sermayedarın ideolojisini benimsemesi, dolayısı ile de kapitalist mülkiyet ilişkilerini sorgulamayı bırakması, eskisinden çok daha sağlam biçimde yeniden yerine oturtuldu.

12 Eylül ideolojisi ile ilgili külliyatın tamamını burada ele almak şüphesiz mümkün değil. 12 Eylül, gene de konuyu bir tarafından tutarsak, ortaya koyduğu sistematik şiddet ritüeli yüzündendir ki; hiçbir siyasal görüşün meşruluk elbisesini paylaşmak isteyeceği türden bir olay değildir. Sağdan ve soldan elden geldikçe 'muvazeneli' astık, "asmayalım da, besleyelim mi"[47] diyecek ölçüde grotesk bir politik hareketi; ne kapsayacak bir ideoloji vardır, ne de bu harekette çirkin çıplaklığını düşünsel bir örtüyle kapatmak isteyecek utanmış bir hal vardır. Dahası, 12 Eylül darbesini icra eden kadronun anlam dünyası alabildiğine eklektiktir: Kemalizmden Milliyetçiliğe oradan da İslâmcılığa değin pek çok düşünsel akımın izlerini taşır.

Bu örgütlü yıldırının kendi edimlerini hangi fikirsel kanaldan meşrulaştırdığı da, kendi amaçlarını hangi kutsal üzerinden tanımladığı da, aslında onun ideolojisi hakkında bize net bir resim vermez. Belki de onun boğmaya çalıştığı düşünce ve eylem modeli öncelikle tartışılmalı, bunun üzerinden 12 Eylül'ün ideolojik temeli irdelenmelidir. Bu yazının varsayımı, askerî darbenin sindirmeye gayret ettiği esas hasmının 'sol' veya sola 'atfedilen' birtakım kanaatler olduğu yolludur. 12 Eylül, refah ile fakirlik arasında yakın bir ilişki olduğuna inanan bir 'nesli' ya yok etti, ya toplumsal konumunu elinden aldı, bunlar da işe yaramadıysa, itibarsızlaştırdı, ya da planlı bir fiziksel şiddetle insanlıktan çıkardı.

Açık veya gizlice emek ile üretilen maddi varlıkların iyeliğinin, o emeğin sahibinden alınmasıyla olur (ancak) zenginlik ve fakirlik – diyen herkes, aslında 'sömürünün' ayırdına bilinç düzeyinde varmıştır. Buna göre insanların üretim ilişkileri içerisindeki konumu (işveren ya da işçi, zengin ya da fakir), yani sınıfsal konumu, kendisinin ayrık (izole) seçimi, hatası yahut başarısı değildir. Tersine Emmauel Levinas'ın üstüne basarak belirttiği gibi, insan güneşin altında kendine yer aramaya başladığı anda bir başkasının mutsuzluğundan sorumlu oluverir, sorumluluk bu dünyayı istemekle başlar, ne zaman onda yer bulunsa bu başkasını yerinden etmeden asla gerçekleşmez.[48] Bu birlikte varoluşun doğal sonucudur. Hiçbir izole rasyonel tercih

46 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 233-238.

47 Mehmed Ali Birand, *12 Eylül*, s. 241.

48 Elizabeth Dauphinee, "Emmanuel Levinas", Jenny Edkins ve Nick Vaughan-Williams (ed.), *Critical Theorists and International Relations* içinde, Routledge, New York, 2009, s. 236-237.

tek bir kişi için gönenç ve mutluluk yaratmaz, ama her zaman o tanımadığımız "ötekinin"[49] de mutsuzluğunu ve sefaletini getirir – ya da gerektirir.

Sosyal gerçekliği bu şekilde, insan yazgısının iç içe geçmiş bir bütünlüğü diye, algılamanın siyasal dışavurumu özel mülkiyet düzenini sorgulamaktır. Ya da, emeğinden başka satacak bir şeye sahip olmayan ile üretim araçlarının sahibi arasındaki eşitsizliği olağan görememektir. 12 Eylül askerî darbesi, bu felsefenin Türkiye toplumundaki izlerini körlemiştir ve de yerine 'aslında' herkesin çok çalışırsa ve doğru tercihler yaparsa zengin olabileceği yollu bir sosyal algı biçimi bina etmiştir. Sözleşme akdine bir malın tamamını üreten ile o malın bir kısmına el koyan arasındaki ahitleşme diye (de) bakabilme ihtimali, kapitalizmin Marksist eleştirisini artık okutmayan üniversitelerle beraber yitti. Sömürü tabiri çok eski bir 'dinin' müritlerince tekrarlanan ama hiçbir dilde anlamı olmayan bir kelam olup çıktı. Tüm bunların anlamı, 1980 sonrasındaki toplumsal sözleşmede tarafların her ikisi de kapitalist birikim/bölüşüm modeline razıdır, onu olması muhtemel tek 'yol' olarak algılar, ancak onun kurallarını anlayarak refah ve mutluluğa erişeceğine emindir, onun dışına çıkan her düşünceye ve bireye de ya mecnun ya da melun diye bakar.

Sonuç

Bu makalenin iki amacından bir tanesi değinildiği gibi, 12 Eylül askerî darbesini bahsi geçen bağlam içerisinde okumak, onun Türkiye kapitalizminin özgül bir aşamasında neden ve nasıl çözüm olarak belirdiğini göstermek. İkinci, ve bağlantılı sorunsal ise doğrudan Türk sermayedar sınıfının darbe ile olan alakasına yöneliktir, ki bu doğrudan angajman günümüzün Türkiye'sinde süregiden 'Darbelerle Yüzleşmek' temasının içerisinde hemen hiç tartışılmamaktadır.

Demokratik/sözleşmeci bir ortamda işçilerin elinde var olabilecek, kurumsallaşmış, iki sınıf 'silahı' olduğunu bu makale boyunca vurguladık – örgütlü sınıf dayanışması ve sorgulayıcı düşünce yapısı. Burjuva toplumsal formasyonunun yönetim modeli (liberal demokrasi) ile örgütlü/bilinçli işçi sınıfı arasında bir çatışma yoktur. Tersine, liberal düşünce fayda arayışına girmeyi ve toplam refahtan daha fazlasını istemeyi olağan görür – hatta bu rekabetin piyasayı dengede tutan bir gizli el vazifesi göreceğine inanır. Müzakere masasında kendi koşullarını diretebilecek vasıtalarla donanmış bir işçi sınıfı ile doğal uyumu olmayan bir şey varsa burjuva toplumunda, bu sermayenin birikim kanunlarıdır. Makale içerisinde anıldığı gibi, 1980 yılı yaklaşırken Türkiye'de kapitalist sistemin üretim biçimi ile üretim ilişkileri arasın-

49 *A.g.e.*, s. 240.

da, yani sermayedarın kârlılık koşulları ile emekçi sınıfların eriştiği örgütsel/bilişsel olgunluk arasında, birincisi aleyhine bir denge çoktan oluşmuştur.

12 Eylül darbesi de işte tam bu noktada devreye girdi. Mülkiyet ilişkilerini olduğu gibi korumaya alan bu şiddet eylemi aynı anda da işçi sınıfının içerisinde giderek güçlendiği politik dizgeyi tasfiye etti. O, demokrasiyi şiddet eliyle sonlandırınca, çalışan sınıflar müzakere masasında kendilerine direnme gücü veren hem maddi/örgütsel ve hem de düşünsel/ideolojik donanımlarını yitirmiştir. İşçi sınıfını disipline eden bu darbe neticede iki egemen sınıf arasında kurulan ilkesel ittifakı resmeder. Egemen bloğun sermayedar kanadı, başta TÜSİAD, diğer kanat olan silahlı kuvvetlerin gerçekleştirdiği 'şok tedaviyi' hem destekledi ve hem de ondan en fazla edinimi gerçekleştirdi. 12 Eylül'ün güncel algısı askerin bir demokrasi romansı ile linç edilmesinden öteye gitmemekte. Onu tetikleyen sınıfsal dinamikleri, ve bu arada sermayedar sınıfın iştirakini, teğet geçen bu türden bir analizle, askerî darbelerin Türkiye kapitalizminde oynadığı rol birer kör nokta olarak kalmaya mahkûmdur.

KAYNAKÇA

"24 Ocak Kararları Dimdik Ayakta", *Sol Portal,* 24 Ocak 2012.

"Çevik Bir'e Gözaltı", *Milliyet*, 12 Nisan 2012.

"TÜSİAD Nerede Kaybetti", *Haber5.com*. 24 Ocak 2010.

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Başkaya, Fikret, *Yediyüz. Osmanlı Beyliğinden 28 Şubat'a: Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi,* Ütopya Yayınevi, Ankara, 1999.

Belge, Murat, "Bonapartizm/Bismarkizm (I)", *Radikal*, 13 Kasım 1998.

Birand, Mehmed A., Hikmet Bila ve Rıdvan Akar, *12 Eylül: Türkiye'nin Miladı,* Doğan Kitap, İstanbul, 1999.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.

Çölaşan, Emin, *24 Ocak: Bir Devrin Perde Arkası*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1984.

Dauphinee, Elizabeth, "Emmanuel Levinas", Jenny Edkins ve Nick Vaughan-Williams (ed.), *Critical Theorists and International Relations* içinde, Routledge, New York, 2009, s. 235-245.

Engels, Friedrich, İngiltere'de *Emekçi Sınıfın Durumu*, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Feroz, Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993.

Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Yayınevi, Ankara, 1992.

Galtung, Johan, "A Structural Theory of Imperialism", *Journal of Peace Research*, Cilt 8, 1971, s. 81-117.

Gowan, Peter, "Neoliberal Cosmopolitanism", *New Left Review,* Cilt 11, 2001, s. 79-93.

Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, Belge Yayınları, İstanbul, 2009.

Hinnebusch, Raymond, *The International Politics of the Middle East,* Manchester University Press, Manchester, 2003.

Kahraman, Hasan B., "Sağ Kemalizm ve Çeteler", *Sabah*, 28 Mart, 2008.

—, “Yeni Bonapartizm ve Siyaset”, *Sabah*, 08 Ocak 2010.
—, “Bonapartizm, Kemalizm, Sol”, *Sabah*, 26 Mart 2008.
Kepenek, Yakup, *Türkiye Ekonomisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
Kıray, Mübeccel B., *Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.
Koç, Yıldırım, *Türkiye’de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1998.
Luxemburg, Rosa, *İktisat Nedir*?, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.
Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri,* Sol Yayınları, Ankara, 1992.
Marx, Karl, *Kapital* (I), Sol Yayınları, Ankara, 2004.
—, *Kapital: Özet ve Kılavuz,* Yurt Kitap, Ankara, 1992.
—, *Kugelman’a Mektuplar*, Köz Yayınları, İstanbul, 1975.
—, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*, Sol Yayınları, Ankara, 1966.
Nikitin, Petr, *Ekonomi Politiğin Esasları,* Progress Publishers, Londra, 1966.
Oyvat, Cem, “Askerî Rejim, Liberalleşme ve Sürecin Ardılları”, *Birikim,* 5 Ekim 2010.
Parlar, Suat, “12 Eylül Dosyası”, *Halk Sahnesi.org*. 1998.
—, *Silahlı Bürokrasinin Ekonomi Politiği*, Bibliotek Yayınları, İstanbul, 1997.

TÜRKİYE'DE "DOKSANLAR": DEVLET ŞİDDETİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ VE SÜREKLİLİĞİ ÜZERİNE BİR DENEME

BAHAR ŞAHİN FIRAT

> "... Bu kadar liberal ve bu kadar insancıl olan, kültüre bu kadar abartılı ve yapmacık bir ilgi duyan siz, siz sömürgeleriniz olduğunu ve bu sömürgelerde sizin adınıza insanların katledildiğini unutmuş görünüyorsunuz..."
>
> – J. PAUL SARTRE, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Önsöz

1990'lar, yakın tarihte devlet şiddetinin, bilhassa Kürdistan'da ulaştığı "vahim" ve "akıldışı" boyutla hatırlanan ve son zamanlarda sıklıkla "90'lara geri (mi) dönüyoruz!" kaygısıyla atıfta bulunulan bir dönem. Devlet şiddetinin 90'lardaki seyrini ele alacak olan bu makale, temelde iki soruyu tartışmak üzere kurgulanmıştır. Birincisi, 1990'ları Türkiye Cumhuriyeti devletinin şiddet kullanımı açısından özgün ve özel kılan nedenler/koşullar nedir? İkincisi, 90'lara bitmiş ve ancak "geri dönme" ihtimali bağlamında ele alınacak bir dönem olarak bakmak ne kadar doğrudur?

Bu amaçla, evvela 1990'ların özelde Türkiye genelde dünya için ekonomik, siyasal ve toplumsal bakımından tarihsel önemine değinilecektir. Ardından, bu dönemin devlet şiddeti bakımından özgünlüğün kaynakları olarak şiddeti mümkün ve meşru kılan yasal düzenlemeler ve kurumlar, şiddetin doğrudan ve dolaylı, resmî ve gayrı-resmî aktörleri ele alınacak; nicel verilere dayanan bir bilanço çıkarma iddiasında bulunmadan, şiddet biçimleri ve mekânları örneklendirilecektir.

Makalede ikinci olarak, 1990'ların özgünlüğü ile birlikte bir sürekliliğin veya "yapının" parçası olarak ele alınması gerekliliği vurgulanacaktır. Bu çerçevede, dönemin Cumhuriyet tarihi içerisinde tematik ve kronolojik bir

sürekliliğin içine yerleştirilme ihtiyacının nedenlerine odaklanılacaktır. Çalışmaya temel oluşturacak teorik kaynaklar, “olağanüstü hal/istisna hali” ve “egemenlik” tartışmaları, M. Hechter’in “internal colonialism” modeli, biyopolitika ile birlikte ele alınacak olan “devlet ırkçılığı” kavramı ve sömürgecilik literatüründe vurgulanan şiddetin “bumerang etkisi” olacaktır.

90’lara geri dönmek de nereden çıktı?

Türkiye gündeminde son birkaç yıldır, “90’lara geri mi dönüyoruz” sorusunun, bilhassa hükümetin Kürt meselesiyle ilişkili olarak aldığı kararlar ve hayata geçirdiği uygulamalar bağlamında dile getirildiğine tanık oluyoruz. 1984 yılından beri devlete karşı silahlı mücadele yürüten Partiya Karkerên Kurdistan (PKK) lideri Abdullah Öcalan’ın 1999 yılında Kenya’da yakalanıp Türkiye’ye teslim edilmesi; aynı yıl Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne (AB) resmî adaylığının Helsinki Zirvesi’nde onaylanıp 17 Aralık 2004’te tam üyelik müzakerelerine başlanması; Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP), Kasım 2002 genel seçimlerinden iktidar partisi olarak çıkmasıyla birlikte, askerî ve bürokratik vesayete karşı elini güçlendirme saikinin de etkisiyle ilk döneminde büyük bir iştiyakla yürüttüğü AB’ye uyum sürecinin ve “demokratikleşme” girişimlerinin eşlik ettiği çatışmasızlık dönemi, 2004’ün ikinci yarısından itibaren yerini giderek şiddetlenen çatışmalara bıraktı. Üstelik AKP “muhafazakâr-demokrat” programına ve 2009 yılında başlattığı Kürt açılımına rağmen, kısa süre içinde devletin kadim “terörle mücadele” stratejisine geri dönerken, söz konusu strateji PKK’ye dönük askerî bir faaliyet olmakla sınırlı kalmayıp legal Kürt siyasi hareketi ile birlikte toplumsal muhalefetin çeşitli odaklarına yönelik bir “büyük kapatmaya” dönüştü. 2009 Mart’ında yapılan yerel seçimlerin hemen ardından 14 Nisan 2009’da 54 kişinin gözaltına alınmasıyla başlayan ve kamuoyuna PKK’nin şehir yapılanması olarak tanıtılan Koma Civakên Kurdistan’a (KCK) yönelik yürütülen operasyonlarda sekiz bini aşkın kişi gözaltına alındı, bunların yaklaşık yarısı tutuklandı. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya’nın 16 Kasım 2007’de PKK’yi desteklediği gerekçesiyle Demokratik Toplum Partisi (DTP) aleyhine Anayasa Mahkemesi’ne açtığı kapatma davası, 2009 yılının Aralık ayında partinin kapatılması ve kimi üyelerine siyaset yasağı getirilmesiyle sonuçlandı. DTP’nin kapatılmasının ardından KCK operasyonları; Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) yöneticilerine, seçilmiş milletvekili ve belediye başkanlarına, partinin siyaset akademisinde ders veren bilim insanlarına, çevirmenler, gazeteciler, yayıncılar, avukatlar ve sendikacılara yönelik olarak sürdü. Bütün bu gelişmeler yaşanırken “eski” ve “yeni” dönem daha sık karşılaştırılıyor ve olup bitenler, ne kadar şiddetli olursa olsun eski kötülüklerin vaha-

meti karşısında önemsizleştiriliyordu. Örneğin, aralarında belediye başkanlarının da bulunduğu DTP/BDP'li siyasetçilerin tutuklanmadan evvel kelepçelenerek tek sıra halinde dizili fotoğrafını eleştirenlere Tarım Bakanı Mehdi Eker, doğrudan 90'lara referansla şu tepkiyi vermişti: "JİTEM onları öldürüp köprü altına atıyordu. Kelepçeye şükretsinler".[1]

Bir yanda KCK operasyonları sürerken, diğer yanda güvenlik güçlerine taş attıkları gerekçesiyle Terörle Mücadele Kanunu (TMK) uyarınca terör suçlusu olarak yetişkinlerle aynı koşullarda yargılanan çocukların gerek yargılanma süreçleri gerekse tutukluluk koşullarında maruz kaldıkları işkence ve kötü muamele; demokratik eylemleri terör faaliyetiyle ilişkilendirilen yüzlerce üniversite öğrencisinin tutuklanması; sıcak çatışmaların artması ile birlikte askerî operasyonlarda sivillerin hedef alınması; Kürdistan'daki orman arazilerinin güvenlik gerekçesiyle yakılması ve yayla yasaklarının ilan edilmesi; kolluk güçlerinin olağanüstü durumlarda mahkeme kararı gerekmeksizin arama yapma iznine kavuşturulması; yeni özel timlerin istihdamı gibi gelişmeler de 90'ları ve Olağanüstü Hali (OHAL) hatırlatıyordu. PKK'nin 2012 Eylül'ündeki Bingöl Karlıova baskınının ardından Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) lideri Devlet Bahçeli'nin OHAL'in yeniden ilan edilmesi gerektiği yönündeki açıklaması, devletin hafızasında da 90'ların tazeliğini koruduğunu gözler önüne seriyordu: "Havadan ve karadan sınır ötesi harekât düzenlenerek terör kampları ve terörist inleri imha edilmeli, ayrıca saldırıların yoğunlaştığı illerimizi kapsamak üzere olağanüstü hal veya sıkıyönetim ilanı gündeme alınmalıdır".[2] Cumhuriyet Başsavcıvekilliği'nin BDP'li milletvekillerinin Ağustos 2012'de Şemdinli-Derecik bölgesinde "silahlı teröristlerle buluşması"nı gerekçe göstererek başlattığı incelemenin[3] ardından BDP'li milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılması gündeme geldiğinde, yabancı gözlemciler için de 90'lar adeta "geri dönüyordu":[4] 2 Mart 1994 tarihinde Demokrasi Partisi (DEP) milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılması yönünde verilen TBMM Genel Kurul kararının hemen ardından, milletvekilleri Ankara DGM Başsavcılığı'nın iddianamesinde "vatan hainliği" ile suçlanmış, süreç Anayasa Mahkemesi'nin 16 Haziran 1994'te DEP'in kapatılması ve 5'i tutsak olan 13 milletvekilinin tamamının dokunulmazlığını kaldırmaya karar vermesiyle sonuçlanmıştı. Bu dönem-

---

1 "Eker kelepçeyi savundu", *Yüksekova Haber*, 25 Ocak 2010. http://www.yuksekovahaber.com/haber/eker-kelepceyi-savundu--24696.htm

2 "Sıkıyönetim konuşulmalı", *Hürriyet*, 20 Eylül 2012. http://www.hurriyet.com.tr/gundem/21509869.asp

3 "PKK ile 'Sıcak Temas'!", *Posta*, 18 Ağustos 2012. http://www.posta.com.tr/turkiye/HaberDetay/PKK-ile--sicak-temas--.htm?ArticleID=135879

4 "BBC sordu: Terörde 90'lara Geri mi Dönülüyor?", 21 Eylül 2012. http://www.dunya.com/bbc-sordu-terorde-90lara-mi-donuluyor-166251h.htm

den akıllarda kalan en can alıcı görüntü, Orhan Doğan ve Hatip Dicle'nin Meclis çıkışında "yaka paça" gözaltına alınmalarıydı. Ülkenin "90'lara geri dönüyor" olduğunu düşündürten belki de en çarpıcı imgelerden bir tanesi, ajanslara Eylül 2011'de düşen ve iki gerillanın Hakkâri'deki bir çatışmada öldürüldükten sonra ayaklarından iple bağlanarak sürüklenip Şemdinli Jandarma Komutanlığı avlusundaki, üzerinde "Ne mutlu Türküm diyene" yazılı Atatürk büstünün önüne bırakıldıklarını gösteren fotoğraftı.[5]

2000'li yıllarda, 90'lar, sadece devlet şiddeti ve tahakkümünün pratikleri ve söylemleri dolayısıyla değil; toplumsal hafıza ve "geçmişle yüzleşme" ve aktif hatırla(t)ma pratikleri bağlamında da gündemleştirildi. Bu çerçevede, akademik çevreler ve insan hakları örgütleri, dünya deneyimlerinden de yararlanarak, devlet şiddetine ilişkin gerçekliği açığa çıkarmak ve mağdurların adalet taleplerine ses vermek üzere çok sayıda çalışmaya imza attılar.[6] 2000'lerin başından itibaren özellikle Avrupa Birliği'ne katılım sürecinde gerçekleştirilen yasal reformlarla birlikte devlet şiddetinin sorgulanma olanakları belirdi. 1982 Anayasası'nın geçici 15. maddesinin 2010 yılında yapılan referandum ile birlikte kaldırılması, askerlerin darbe döneminde işledikleri suçlar nedeniyle yargılanabilmesinin yolunu açtı. Diğer yandan 90'lardaki insan hakları ihlallerinin birçoğunda adı geçen, başta Veli Küçük ve Cemal Temizöz olmak üzere birçok komutan, Ergenekon ve Balyoz davalarında yargılanmaya başladılar. Söz konusu yasal reformların siyasi bir irade ile tam anlamıyla desteklendiğini söylemek mümkün değilse de, 78'liler Girişimi, Diyarbakır Cezaevi Adalet ve Hakikat Komisyonu, Hafıza Merkezi gibi girişimler ve kurumlar, açılan imkânları değerlendirerek yakın tarihte yaşananlara dair yeni söylemler üretip mücadele alanları açtılar. Toplumsal barışın imkânları üzerine çalışan akademik çevreler ve insan hakları örgütlerinin hemfikir olduğu noktalardan belki de en önemlisi, bu dönemle sınırlı olmamakla birlikte, devlet şiddetinin en ağır bilançosuna tanık olunan 90'larda yaşananların açığa çıkarılmasının tek başına yeterli olmayacağı, faillerin cezalandırılması ve hakikat komisyonlarının kurulması gerektiğiydi. Bununla birlikte devlet şiddetinin kimi aktörlerinin –bilhassa varlığı devlet düzeyinde hiçbir zaman resmen kabul edilmemiş olan Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele (JİTEM) adına suç işleyenlerin– 2000'lerin başından itiba-

---

5 Onurkan Avcı, "'Ilımlı' OHAL'in Fotoğrafı Çekildi", 18 Ekim 2011. http://www.birgun.net/actuels_index.php?news_code=1318935006&year=2011&month=10&day=18

6 Örneğin, bkz. Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İletişim Yayınları, 2007; Mehmet Uçum vd., *Geçmişle Yüzleşme ve Mevcut Davalar, Değerlendirme Raporu*, TESEV. http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/320872a5-5a75-49b0-baffe193f8b42894/DavaizlemeRaporu.pdf; *Geçmişin Yükünden Toplumsal Barış ve Demokrasiye, Geçmişle Hesaplaşma: Neden? Ne Zaman? Nasıl?,* HBS Derneği Türkiye Temsilciliği. http://www.tr.boell.org/downloads/gecmislehesaplasma.pdf; http://www.keditor.org/haber_5299.html.

ren kamuoyu ile paylaştıkları itiraflar, yine aynı dönemde AİHM'nin Türkiye Cumhuriyeti Devleti aleyhinde aldığı kararlar, devletin "Dersim özrü", Hrant Dink suikastı, Cumartesi Anneleri'nin Galatasaray eylemleri, Madımak Katliamı gibi önemli bazı davaların zamanaşımı sürelerinin yaklaşması veya dolması, 6-7 Eylül olaylarının 50. yılı gibi hadiseler de geçmişin ele alınma biçimleri ve toplumun tarihle yüzleşme yöntemlerinin eleştirel bir şekilde yeniden düşünülmesinde önemli roller oynadılar.[7]

90'larda dünya ve Türkiye: Bir çerçeve

1990'lar, Türkiye'de olduğu kadar dünyada da önemli siyasi-ekonomik dönüşümlerin yaşandığı bir döneme denk düşüyor. 1980'lerin sonunda Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Berlin Duvarı'nın yıkılması sonrasında iki Almanya'nın birleşmesi, Soğuk Savaş Dönemi'nin ve iki kutuplu dünya düzeninin sonunu "muştulayan" gelişmelerdi. 1990'ların perdesi, fonda Scorpions'un tüm zamanların en çok satan single'ı "Listening to the Wind of Change" çalarken kapitalizmin ve liberal Batı demokrasisinin nihai zaferini kutlayan "tarihin sonu" tezleri ile açıldı.[8] 1980'lerde İngiltere'de Thatcher, ABD'de Reagan hükümetlerinin başını çektiği neoliberal politikalar, 90'larla birlikte ihraç edildikleri dünya ülkelerinde kurumsallaşmaya başladılar.[9] 1990 yılının Ağustos'unda ABD'nin Irak'ı işgaliyle başlayan Birinci Körfez Savaşı'yla nihayet "Yeni Dünya Düzeni"nin profili iyiden iyiye belirginleşti. Sovyet blokunun dağılmasıyla "sınıfın ölümü" teorik düzlemde rağbet gören bir sav olmakla kalmayıp, sosyo-politik dönüşümlerin içeriğinin de, aktörlerinin de yeniden tanımlanmasına yol açtı.[10] Post-politika, post-ideoloji ve post-modern kavramları, yeni düzeni tarif etmek için kullanılan lügatçenin ilk sıralarında yer aldılar. Bundan böyle toplumsal ve siyasal meseleler sınıflar üze-

---

7 2000'lerin başından itibaren, bir "resmi tarih tartışması" patlaması yaşandığını söylemek abartılı olmayacaktır. Bu dönemde siyaset, sosyoloji ve tarih araştırmaları kadar edebi eserlerde de yakın tarihin "öğretilenden" farklı olduğunu ortaya koyan çok sayıda çalışma mevcuttur. Örneğin bkz. Fikret Başkaya (der.), Resmi Tarih Tartışmaları Dizisi 1-8, *Özgür Üniversite Yayınları*; İstanbul, 2006-2009; Dilek Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6/7 Eylül Olayları*, Tarih Vakfı, İstanbul, 2005; Cemil Koçak, *Geçmişiniz İtinayla Temizlenir,* İletişim, *İstanbul*, 2009; Cem Küçük ve Münir Üstün (der.), *Resmi Tarih Yalanları*, Profil, İstanbul, 2009; Sevan Nişanyan, *Yanlış Cumhuriyet Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, İstanbul, 2007; Fethiye Çetin, *Anneannem*, Metis, İstanbul, 2004; Fethiye Çetin ve Ayşe Gül Altınay, *Torunlar*, Metis, İstanbul, 2009.

8 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York,1992.

9 Bkz. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford University Press, Oxford, New York 2005.

10 Eleştirel bir analiz için örneğin bkz. D.J. Lee ve B.S. Turner (eds.), *Conflicts about Class: Debating Inequality in Late Industrialism*, Longman, Londra, New York, 1996; Callinicos, A., *Postmodernizme Hayır, Marksist Bir Eleştiri*, Aytaç Yayınları, İstanbul, 2001.

rinden değil, sınıf dışı kimlikler temelinde şekillenen "yeni toplumsal hareketler" üzerinden konuşulacak, anlaşılacak ve yönetilecekti. Bu dönemin bir diğer önemli özelliği, ulus-devletin ve hayali bir homojenlik kurgusuna dayalı ulus anlayışının da sorgulanmaya başlaması oldu. Bir yandan küreselleşme ve uluslararası göç süreçlerinin yarattığı sınır-aşırı ilişkiler ve devlet-aşırı alanlar, diğer yandan yerel kimliklerin kazandığı görünürlük, yalnızca ulusal kimliklerin heterojenliğini/melezliğini/hibridliğini tartışmaya açmakla kalmadı, vatandaşlık tanımlarını da dönüşüme zorladı.[11] Bununla birlikte, bir siyasi ve ekonomik ortaklık projesi olarak kurulan Avrupa Birliği ve giderek büyüyen çok uluslu şirketler, ulus-devlet "erozyona" mı uğruyor sorusunu sordurttuysa da, ulus-devlet sınırları dünyanın bazı yerlerinde kimileri için kalkarken başkaları için tam tersine yükselmeye devam etti.

Türkiye'de de 1990'lar, dünyayla paralel biçimde ve 1980 askerî darbesinin açtığı yolda neoliberal politikaların siyasetten ekonomiye, gündelik hayattan popüler kültüre bütün bir toplumsallığı yeniden şekillenmeye tabi tuttuğu bir dönem oldu. Darbe öncesinde alınan 24 Ocak Kararları neoliberal ekonomi politikalarının önünü açarken, darbe sonrasında kabul edilen 1982 Anayasası ile kişi hak ve özgürlükleri ile devletin müdahale alanı arasındaki orantı vatandaşlar ve örgütler aleyhine yeniden biçimlendirildi. Neoliberalizmi "bir ideoloji ya da iktisadi politika olmadan önce öncelikle ve temel olarak bir *akılsallık*" olarak tanımlamanın gerekliliğini vurgulayan Dardot ve Laral, bu akılsallığın yönetilenlerin tutumlarını devlet aygıtı aracılığıyla yapılandırıp örgütleme kapasitesine dikkat çeker.[12] Neoliberal mantık gereği, piyasayı özgürlüğe kavuşturmak adına kamu yatırım ve hizmetlerinden giderek çekilen ve zamanla "hiç olmadığı kadar şirketlerin hizmetine girmiş, dahası bizzat şirket tarzında bir yönetime dönüşmüş"[13] olan devlet, bu yeni akılsallıkla toplumları "özgürlüğe karşı veya özgürlüğe rağmen" değil, "özgürlük aracılığı" ile yönetmeye başlamıştır.[14] Bu yönetim stratejisinin merkezinde ise güvenlik kavramı yatmaktadır. Bu mantıkla şekillenen 1982 Anayasası'nın çizdiği tüm sınırlandırıcı, yasakçı çerçeveye ve suni millet kurgusuna rağmen, başta Kürt siyasi hareketi, cezaevleri ve mahalle direnişleri, işçilerin grev ve

---

11 Bkz. Mike Featherstone (der.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, Londra, 1992; David Held, vd., *Global Transformations*, Polity Press, Cambridge, UK, 1999; Leela Gandhi, *One World: The Vision of Postnationalism, Postcolonial Theory* içinde, Columbia; Univ. Press, New York, 1998, s. 122-141; David Cesaranil ve Mary Fulbroke (der.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Routledge, Londra, 1996; Faist, Thomas, *Devletaşırı Alan*, çev. Selin Dingiloğlu, Bağlam, İstanbul, 2003.

12 Dardot, Pierre ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı - Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 7.

13 Dardot ve Laval, 2012, s. 8.

14 Dardot ve Laval, 2012, s. 10.

grev dışı eylemleri,[15] Alevilerin, kadınların, LGBT bireylerin kimlik mücadeleleri olmak üzere tüm muhalif toplumsal mücadeleler, hem Türkiye Cumhuriyeti'nin "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" olduğuna ilişkin söylemi hem de Sünni Türk Müslümanlığı üzerine bina edilen homojen ulus algısını 90'lar boyunca açıktan ve temelden sarstı. 1990'lar boyunca iktidara gelen koalisyon hükümetleri; neoliberal politikalar, AB uyum süreci, demokratikleşme, hak ve özgürlükler, Kürt meselesi başta olmak üzere toplumsal muhalefetler arasındaki gerilimi dengelemeye çalışırken, hem yasalardan hem de "derin devlet" denilen yasadışı/yasalar üstü mekanizmalardan faydalandılar.

Devlet, şiddet, egemenlik: Bir çerçeve

90'larda devlet şiddetinin örneklerini ele almaya başlamadan evvel, bu bölümde siyaset bilimi literatüründe devlet, şiddet ve egemenlik kavramlarının nasıl tartışıldığını değerlendireceğim. İlgili kavramsal tartışmaların tümüne burada yer vermek mümkün olmasa da, konumuzla ilgisi bakımından literatürde öne çıkan birkaç tanımlamaya değinmekte yarar görüyorum. Öncelikle, bizzat "şiddetin tanımlanmasının dahi şiddet içeren" bir eylem olduğuna ve şiddetin ne olduğu hakkında fikir yürütmek için onun "şiddetsiz" görünenle ilişkilendirilmesi gerektiğine işaret eden yaklaşıma[16] katıldığımı belirtmeliyim. Bu noktada sübjektif ve objektif şiddet arasındaki ayırıma dikkat çeken Zizek'in uyarısı anlamlıdır: Sübjektif şiddet, barışçıl ve normal olduğu varsayılan düzenin gidişatını bozan, faili belli eylemlerdir. Objektif veya sistemik şiddet ise, bizzat "barışçıl ve normal" olduğu varsayılan düzene içkin ve görünmez olan şiddeti tanımlar.[17] Kuramsal perspektifler, neyin şiddet olduğuna ve şiddetin ahlaki ve siyasi meşruluk zemini bağlamında nasıl kavramsallaştırılması gerektiğine dair bir ortak nokta bulabilmiş değillerse de[18] devlet ve şiddet arasında yakın, hatta zorunlu bir ilişki bulunduğunu belirtirler. Modern devletlerin kurulma aşamasında olduğu kadar tahkim edilme süreçlerinde de şiddetin sahip olduğu merkezî rolü tartışan çok sayıda çalışma mevcuttur.[19] Hatta Weber'in devleti meşru şiddet kullanımının tekelini

15 Yüksel Akkaya, *1990'larda Türkiye'de Grevler.* http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/54/2/Yrd.Doc.Dr.-Yuksel-AKKAYA.pdf

16 F. Coronil ve J. Skurski, "Introduction: States of Violence and the Violence of States", Coronil, F. ve J. Skurski (der.), *States of Violence* içinde, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006, s. 1-31.

17 Slavoj Zizek, *Violence. Six Sideways Reflections*, Profile Books, GB, 2008.

18 Bkz. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, Londra, 2001 [1961]; George Sorel, *Reflections on Violence*, Cambridge University Press, United Kingdom, New York, 1999 [1908]; Hannah Arendt, *On Violence*, Brace & World, New York, Harcourt, 1970.

19 D. Gregory ve A. Pred (der.), *Violent Geographies. Fear, Terror, and Political Violence*, Routledge, New York, 2007.

elinde bulunduran aygıt biçimindeki klasik tanımlaması, kimi kuramcılara devleti korku, terör ve şiddet üretiminde aktif bir işbirlikçi biçiminde kavramsallaştırmak konusunda ilham vermiştir.[20]

Bazı düşünürler devlet ve şiddet arasındaki ilişkiyi iktidar, egemenlik ve yasa ile bağlantılı olarak ele alırken;[21] ulus-devlet kurma süreçleri ve milliyetçilik bağlamında tartışan çalışmalar "etno-soykırımsal şiddete" farklılıklardan nefret eden modern devletin tözü olarak gönderme yaparlar.[22] Söz konusu ilişkinin niteliğini sömürgeleştirme süreçleri ve sömürge karşıtı mücadeleler üzerinden tasvir eden çalışmalarda ise psikolojik, kültürel ve ekonomik veçhelere vurgu yapılmaktadır.[23] Devlet şiddetini konu alan pek çok çalışma, söz konusu şiddette temel amacın tek başına "acı çektirmek" değil, şiddet kullanımı vasıtasıyla "gayrimeşru kılınmış insan topluluklarından cezalandırılabilir kategoriler" yaratmak olduğuna dikkat çeker.[24] Hâkimiyet ve tabiiyet ilişkilerinin şekillendirilmesinde sembolik şiddetin de en az fiziksel şiddet kadar vazgeçilmez bir yere sahip olduğu ise bilhassa maduniyet çalışmaları temsilcilerince ileri sürülmüştür.[25]

Devlet ve şiddet arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeken düşünürler, aklın ve ilerlemenin aktörü olarak görülen modern devleti, düzenini kurmak ve korumak için şiddete başvuran, bu şiddeti meşrulaştıran ve normalleştiren bir yapı olarak değerlendirir. Devlet ve şiddet arasındaki bağlantının içerisinde yöneten ile yönetilen sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerinin tarihsel evrimi içerisinde oluşmuş bulunan bir kavram olarak egemenlik, merkezî bir rol üstlenir; zira egemenlik düzen kuruculuk/koruyuculuk niteliği dışında siyasetin, toplumun ve hükümranlık bilgisinin merkezine neyin/kimin otur-

---

20 Bkz. G. Kearns, Bare Life, "Political Violence and the Territorial Structure of Britain and Ireland", Gregory, D. ve A. Pred (der.), *Violent Geographies. Fear, Terror, and Political Violence* içinde, Routledge, New York, 2006, s. 7-35.

21 Bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2010; Walter Benjamin, W., *Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsaetze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1965, [1921]; Foucault, M. 2003, *Society Must Be Defended.* Lectures at the College de France 1975-1976, Picador, New York, Foucault, M. 2004, *The Birth of Biopolitics*, Lectures at the College de France 1977-1978, Picador, New York.

22 Carole Nagengast, "Violence, Terror and the Crisis of the State", Ann. Rev, *Anthropol*, 23, 1994, s. 110.

23 Veena Das, Arthur Kleinman ve Mamphela Ramphele (der.), *Violence and Subjectivity*, University of California Press, 2000; Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism*, Monthly Review Press, A. 1972 [1955]; Fanon, 2001; Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Routledge & Keagan Paul, Londra, 1975.

24 Scarry, E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

25 Riches, D., *The Anthropology of Violence*, Blackwell, New York, 1986; Scarry, E., 1985; Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Prectice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; Chattarjee, P., *Nationalist Thought and the Colonial World - A Derivative Discourse*, Zed Books, Londra, 1986.

duğu sorunsalıyla da yakından ilişkilidir.[26] Modern devletin 20. yüzyılda aldığı biçimle birlikte egemenlik kuramı; devletin, toplumun ve siyasetin epistemolojik içeriğini belirlemekle kalmamıştır. Yanı sıra, hatta daha da önemli bir şekilde, bunların ontolojik muhtevasını, yani kimin topluma dâhil olup kimin dışında kalacağını veya kimin siyasi özne olma hakkına erişip kimin siyaseten elimine edileceğini de belirleyen bir içerik kazanmıştır. Bunu mümkün kılan ise şiddet ve hukuk arasındaki örtülü zorunluluk ilişkisidir. Bu anlamda Marksist filozof Walter Benjamin şiddet biçimlerini yasa yapıcı ve yasa koruyucu olarak tasnif ederek şiddetin kurulu (yasal) düzene içkinliğine işaret eder.[27] Şiddet yasaya içkin olduğundan, egemenin erkiyle o erkin kullanımı arasında sürekli olarak, hukukun dolduramayacağı bir boşluk bulunur.[28] Alman hukukçu ve siyaset teorisyeni Carl Schmitt ise *Siyasal İlahiyat* adlı çalışmasında, egemeni istisna haline karar veren olarak tanımlarken egemenin olağan durumun dışındaki bir duruma karar verme kudretini vurgular.[29] Böylelikle yasanın gücü, yasanın kendisinden soyutlanmış olur. Çünkü istisna halinde hem yürürlükte olan normun uygulanmadığı hem de yasa niteliği olmayan kararların yasa değeri kazandığı bir hukuki durum söz konusudur. Agamben bu durumu yasanın üstü çizilmiş yasasızlık hali olarak tanımlar.[30]

İlerleyen bölümlerde detaylandırılacağı üzere, 90'lar Türkiye'sine baktığımızda özellikle Kürdistan'da anayasa ve diğer yasaların askıya alındığı ve bölgenin kararnameler, olağanüstü hal valiliği yönetmelikleri ve Milli Güvenlik siyaset belgeleriyle yönetildiğini görmekteyiz.[31] Bu durum, hâkim devlet söyleminde "teröre" karşı alınması gereken mecburi tedbirler olarak değerlendirilmiş; devletin kamuoyu yönünde açıkça kabul edemediği eylemler münferit hadiseler olarak tanımlanmış ve sorumluları hakkında "gereğinin yapılacağı" ilan edilmiştir. Bu tutumu, sinik veya kinik bir yaklaşımdan ziyade –Schmitt'in çizdiği çerçeveyle uyumlu biçimde– olağanüstü hal rejimini hukuka dâhil etme girişimi olarak değerlendirmek mümkündür. Oysaki Türkiye ve Kürdistan tarihinin bize gösterdiği, olağanüstü hal rejiminin geçici bir durum değil, Benjamin'in ünlü aforizmasındaki gibi kural; bir zorunluluk veya gereklilik değil olumsal, hukuka kayıtlı ve bağlı ama hukukun özünde olmayan bir durum olduğudur.

26 M. Mesut Fırat, "Türkiye'de Kürtler ve Olağanüstü Hal Rejiminin İnşası: Egemenlik ve Olağanüstü Hal Kuramları Işığında Bir Erken Cumhuriyet Analizi", İBÜ Hukuk Fakültesi İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ocak 2013.

27 Benjamin, 2010.

28 Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, 2005, s. 69.

29 Schmitt, 2010.

30 Agamben, 2005.

31 Agamben, 2005, s. 49.

Hechter'in "iç sömürge" kavramı ışığında Kürdistan'da devlet şiddetinin tarihsel seyri

Bu kısımda, yukarıdaki ifadeyi temellendirmek üzere, tüm modern devletler gibi Türkiye Cumhuriyeti devletinin de kuruluşuna ve varlığına içkin olan bir şiddetin mevcudiyetinden hareket ederek,[32] devlet ile Kürtler arasındaki ilişkide başından itibaren, bir egemenlik ayrıcalığı olarak çıplak şiddet kullanıldığını, hatta çıplak şiddete başvurulmayan çatışmasızlık durumlarında dahi var olan bir şiddetin söz konusu olduğunu sergilemek üzere, devlet şiddetinin Kürdistan'daki tarihsel seyri üzerinde durmak istiyorum.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşunu modernleşme ve ulus-devlet oluşumu bağlamında ele alan oldukça geniş bir literatür mevcuttur.[33] Bu geniş literatürde öne çıkan önemli argümanlardan bir tanesi, Kemalist ulusçuluğun egemenlik ilişkilerini tanımlayan (kültürel ve ekonomik veçhelerin yanı sıra) bir etnik veçhe bulunduğudur.[34] Erken Cumhuriyet rejiminin Osmanlı'dan devraldığı etnik ve dinsel farklılığıyla, bilhassa da Kürtler ile nasıl başa çıktığını sergileyen çalışmaların önemli bir bölümü, şiddete dayalı politikaların kullanımına vurgu yapar. Cumhuriyet tarihi boyunca şiddet kullanımı Türk devletinin sürekli politikası haline gelerek, zamansal veyahut mekânsal sınırlardan azade, her biçimde istifade edilebilecek bir repertuvara dönüşmüştür. Erken cumhuriyet dönemini Türk milliyetçiliğinin niteliğini belirleyen otoriterlik,[35] en çıplak haliyle, çok etnili bir nüfusa bir meta-kimlik olarak Türk etnik kimliğini kabul ettirmek üzere hayata geçirilen Türkleştirme politikalarında görülebilir. Hükmetmenin aracı olarak homojenliğe duyulan ihtiyaç nedeniyle, çok uluslu bir devleti ulusun sınırları ile yönetim biriminin sınırlarını çakıştırmayı hedefleyen "devlet-kurucu milliyetçiliğe"[36] özgü bu politikaların uygulanması yoluyla Kürt dili, *dilkırım*[37] olarak tanımlanan bir sürece tabi kılınırken, merkezî eğitim, asimilasyoncu devlet politikalarının başlıca aracı haline gelmiştir. Şeyh Sait isyanının ardından uygu-

---

32 Bkz. Güney Çeğin, elinizdeki çalışma. s. ?

33 Örneğin, bkz. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993; H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurts & Company, Londra, 1997; Eric J. Zürcher, *Turkey - A Modern History*, I.B.Tauris, Londra, 2003.

34 Taha Parla ve A. Davison, *Corporatist ideology in Kemalist Turkey*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2004; A. Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene - Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, İstanbul, 2001.

35 James Scott, aktaran Watts, N. "Allies and Enemies: Pro-Kurdish Parties in Turkish Politics, 1990-94", *International Journal of Middle East Studies*, Sayı 31/4, s. 631-656, 1999. Ayrıca bkz. Atabaki ve Zürcher (der.), *Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

36 Michael Hechter, *Containing Nationalism*, Oxford University Press, US, 2000.

37 Emir Hasanpur, *Kürt Diliyle İlgili Devlet Politikaları ve Dil Hakları*, Avesta, İstanbul, 1997.

lanmaya başlayan iskân politikaları ve askerî önlemler ise Kürdistan'da çıplak şiddet kullanımının en açık ifadesi olarak karşımıza çıkarlar.[38]

Erken Cumhuriyet döneminde Türk Devleti ile Kürtler arasındaki ilişkide bir dönüm noktası olarak değerlendirilmesi gereken Şeyh Sait İsyanı'nın[39] hemen ardından Meclis Başkanı Abdülhalik Renda, İçişleri Cemil Uybadın ve Genelkurmay tarafından hazırlanan çeşitli raporlar,[40] bölgenin demografik ve etnik yapısına dair gözlemler ve nüfusun yeniden yapılandırılması ve idarî teşkilatına dair tespitler içermekte, raporlar bölgenin Türkleştirilmesi için iskân ve tehcir politikaları önermektedir. Bu raporlar doğrultusunda Bakanlar Kurulu'nun gizli kararıyla toplanan "Şark Islahat Encümeni" komitesinin hazırladığı "Şark Islahat Planı"nın ana başlıklarında, "plan başarılı oluncaya kadar Kürdistan'da sürekli sıkıyönetim uygulanması, Türkiye'nin 5 umumî müfettişlik bölgesine ayrılması ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde 5. Umumî Müfettişliğin kurulması; sivil ve askerî mahkemelerde yerli hâkimin olmaması; Ermenilerden boşaltılan yerlere Türklerin yerleştirilmesi; Rize, Trabzon ve Erzurum'un kuzeydoğusundaki Lazların ve Gürcülerin bölgeye iskânı; Ermenilerin topraklarındaki Kürtlerin zorunlu iskânı; Kürtlerin ise Batı'ya göç edilmesinin teşvik edilmesi" hususları yer almaktadır.[41] Türkçeden başka bir dille konuşmanın yasaklanması, kamusal alanda buna riayet etmeyenlerin hükümete ve yerel idarecilere karşı gelmek suçundan cezalandırılması, eğitimin asimilasyon aracı olarak kullanılması, özellikle kadınların Türkçe konuşmalarını sağlamak amacıyla kız okullarının kurulması ve Fırat'ın batısındaki Kürtlerin özel alanda bile Kürtçe konuşmamalarının sağlanması önerilmektedir.[42] 1934'te kabul edilen 2510 sayılı İskân Kanunu'yla nüfusun oturuş ve yayılışının Türk kültürüne bağlılık esasına göre belirlenmesi ve bu çerçevede iskân mıntıkalarının üçe ayrılmasına karar verilmiştir.[43] Egemenin etnisist bir ulusçuluk anlayışıyla hayata geçirdiği iskân politikaları, Cumhuriyetin resmî söyleminde irtica, eşkıyalık, geri kalmışlık, gericilik ve feodallikle ilişkilendirilen Kürtlüğün toplumsal uza-

---

38 İsmail Beşikçi, *I. Kürtlerin Mecburi İskânı*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1991; İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1991; İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu ve Dersim Jenosidi*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1992; İsmail Beşikçi, *Orgeneral Muğlalı Olayı. Otuzüç Kurşun*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1992.

39 Bkz. Hamit Bozarslan, "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden İsyana (1919-1925)", Abbas Vali (der.), *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* içinde, Avesta, İstanbul, 2005.

40 Abdülhalik Renda, "Ayaklanma Din Perdesi Altında Tamamiyle Millî Bir Harekettir"; Cemil Uybadın, "Kürdistan Umumî Valilikle ve Müstemleke Usulü İdare Edilmelidir", Yıldız, 2001, s. 245-247.

41 Yıldız, 2001, s. 245-247.

42 Yıldız, 2001, s. 245-247.

43 İskân Kanunu'nun tam metni için bkz. http://www.khgm.gov.tr/mevzuat/Kanun/İskânkanunu.htm. Ayrıca bkz. İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskânı*, 1991.

mının yok edilmesini hedeflemiş;[44] Kürt nüfusu, Kürtlerin yaşadıkları topraklar ve Kürtlüğe ait dilsel fark, söylemle ve şiddetle terbiye edilmeye, eğer bu mümkün değilse de yok edilmeye çalışılmıştır.[45]

Ne var ki Kürtler erken Cumhuriyet dönemi boyunca uygulanan şiddet politikalarına dirençle cevap vermiş, devlet, 1925'ten başlayarak 1938'e kadar gerçekleşen tüm Kürt isyanlarını muazzam şiddet önlemlerine başvurarak bastırmıştır. 1938 yılında Dersim İsyanı'nın bastırılmasından PKK'nin 1984 yılında bağımsız, birleşik ve sosyalist bir Kürdistan kurmak hedefiyle başlattığı silahlı mücadeleye değin "münferit olaylar" dışında çıplak şiddet kullanılan vakalara ender rastlanmış olsa da tüm Cumhuriyet hükümetleri, "doğrudan idareyi tesis etmenin gereği olarak askerî kapasitelerini arttırarak, yargı yetkisini güçlendirerek ve ekonomiye müdahale etmek"[46] suretiyle Kürtler, Kürdistan ve Kürtçe üzerindeki baskıyı sürdürmüşlerdir. Kürtlerin ve Kürtçenin varlığı on yıllar boyunca inkâr edildi, ancak ne Kürtler ne de Kürt dili iddia edildiği (ve beklendiği üzere) yok olmadı.

Kürtlerin devlet politikalarına karşı sergiledikleri bu direnci bugüne değin sürdürebilmelerini nasıl açıklamak gerekir? Bir diğer deyişle, çıplak devlet şiddetinin, dil ve kültür üzerindeki asimilasyonist politikaların kaynağını ve bunların varlığına rağmen sürdürülen direnişin nedenini nerede aramak gerekir? Kürdistan'ı uluslararası sömürge olarak tanımlayan İsmail Beşikçi'nin tespit ettiği üzere,[47] sanayileşmeye ve kapitalizme rağmen, Kürtler neden asimile olmamışlardır? Bu sorulara, Michael Hechter'in iç sömürge kavramını tartıştığı çalışmasından faydalanarak yanıt vermek mümkün görünmektedir. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966* adlı çalışmasında, Britanya adaları örneği üzerinden sanayi toplumlarında, etnisitenin umulmadık biçimde devamlılığını yaratan koşulları inceler. Ekseriyetle en az iki farklı kültürel gruptan oluşan modern devletlerde, ulusal gelişim sürecinin söz konusu grupların ken-

44 Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim, İstanbul, 1999.

45 M. Mesut Fırat, 2013.

46 Hechter, 2000, s. 61.

47 "Devlet, GAP'ı asimilasyonu gerçekleştirecek bir yatırım olarak değerlendirmektedir. Batılı sanayicilere teşvik tedbirleri, vergi indirimleri, fon indirimleri, vs. uygulanarak makine ve teçhizat ithalatında kolaylıklar sağlanarak yatırımların Doğu'ya yönlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bölgenin ekonomik bakımdan kalkınmasıyla asimilasyonun sağlanacağı umulmaktadır. Şöyle düşünülmektedir: Ticaret ve sanayi geliştikçe ve yaygınlaştıkça, bölge Batı'ya organik olarak bağlanacaktır. Ticaret ve sanayinin gelişmesi, Türkçenin gelişmesi ve yaygınlaşmasında çok önemli bir rol oynayacaktır. Zira bölge halkı, Batı'yla ekonomik ve ticari ilişkiler kurmaya ve geliştirmeye başladığı zaman egemen dil olan Türkçeyi kullanacaktır. Kullanmak zorunda kalacaktır. Türkçe zaten gelişmiş bir dildir, hâlbuki Kürtçe ilkel bir dildir. Ekonomik, ticari ve sınai ilişkileri, banka ilişkilerini karşılayacak bir yapıya sahip değildir. Bu bakımdan, baskıya ve zorlamaya gerek kalmadan giderek unutulacaktır. Zaten ilkel bir dil olduğu için kolay unutulacaktır." Beşikçi, *Uluslararası Sömürge Kürdistan*, s. 64.

di kültürel kimliklerinin sosyal belirginliğini azaltacağını; zaman içerisinde geçmiş ayrımları kesen, tek bir ulusal kültürün yerel ve bölgesel kültürlerin yerini alacağını iddia eden savın neden gerçekleşmediğine dikkat çeken çalışma, bu gruplar arasındaki ilişkinin doğasını inceleyerek kendini –ortak kimliğe aidiyet ve sadakat duymak yerine– bir etnisite ile özdeşleştirmekteki ısrarın dinamiklerini açıklamaya çalışır. Hechter ele aldığı grupları merkez (İngiltere) ve çevre (Kelt adaları) olarak tanımlar; merkez, toplumun siyasal çekirdeğinden başlayarak, büyük ölçüde tabi grupların yaşadığı daha dıştaki bölgelere, yani çevreye yayılan bir teritoryayı işgal eden baskın bir kültürel gruptan oluşmaktadır. Bu iki grup arasındaki ilişkinin niteliğini belirleyen temel unsur tahakkümdür; merkez çevreyi siyasi olarak tahakküm altında tutmakta ve maddi olarak sömürmektedir. Bu ilişki biçiminin getirdiği avantajları sağlamlaştırmak ve monopolize etmek amacıyla da hâlihazırda var olan katmanlaşma sistemlerini kurumsallaştıracak politikaları hayata geçirmektedir.[48]

Merkez ile çevrenin kültürel farklılıklarının da eşlik ettiği bölgesel yoğunlaşma, kültürel, ekonomik ve siyasi bütünleşmeyi zorlaştırır.[49] Bu zorluklar, merkezin kültürel anlamda farklı olan çevredeki insanlara karşı kolektif bir biçimde geliştirdiği ayrımcılık pratiklerinden zuhur eder; bu ayrımcılık dil, din veya diğer kültürel formlar temelinde gerçekleşir. Hechter'in iç sömürgecilik analizi, merkez ile çevre arasında yoğun bir etkileşimin gerçekleşmesini öngören sanayileşmenin etkisine rağmen Kelt topraklarının kültürel asimilasyonu projesinin sonuç vermediğini ortaya koyar.[50] Ayrıca, bölgesel ekonomik eşitlik anlamında da herhangi bir gelişme sağlanmış değildir. Birincil derecede tarım ya da maden ihracatına dayalı çevre ekonomisi, merkezin gelişimini tamamlamaya zorlanmıştır, bu sebeple dış pazarlara bağımlı hale gelir. Ekonomik bağımlılık yasal, siyasi ve askerî önlemlerle güçlendirilir. Burada, hizmetler eksik, yaşam standardı düşük, hayal kırıklığının düzeyi ise yüksektir. Neticede, Hechter'in, kültüre dayalı işbölümünde ikincil konumlara yerleştirilen gruplar arasında etnik dayanışmanın kaçınılmaz olduğunu gösteren çalışması, sanayileşmenin dinamiklerine atfedilen beklentilerin nasıl boşa çıktığını da etraflıca ortaya koymaktadır.[51]

Hechter'in analizine paralel biçimde, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren, Türk kimliği ulusun baskın unsuru olarak oluşturulurken, Kürt kimliğinin coğrafi, ekonomik ve kültürel olarak çeperde konumlandırıldığını söylemek mümkündür. Kürt kimliği, merkez ve çevre arasındaki hâkimiyet ilişkisi üzerinden, hem milli teritoryanın homojenleştirilmesi, hem de Türk

48 Hechter, 1975.
49 Hechter, 1975, s. 18-19.
50 Hechter, 1975.
51 Hechter, 1975.

ulusunun medenileştirilmesi misyonunu engelleyen bir unsur olarak algılanmış, böyle temsil edilmiş ve yalnızca Cumhuriyet'in ilk yıllarında değil, tüm Cumhuriyet dönemi boyunca söylemsel ve kurumsal düzeyde bir yandan geri kalmışlığın göstergesi, diğer yandan ülkenin toprak bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak yeniden üretilmiştir. Bu nedenle de sömürgeciliğin temelinde yatan temel mantık olan olağanüstü hal politikalarının[52] hedefi olmaktan kurtulamamıştır.

Hakikat ve siyasi hasımlar ya da "90'ların devlet şiddeti bilançosunu" çıkarmanın imkânsızlığı üzerine

> "Haritalar yalan söyler mi? Buraya ilişkin bütün kayıtlar yalan söyleyebilir."
>
> YILDIRIM TÜRKER, *Bildiğin Gibi Değil*, Önsöz

90'larda devlet şiddetinin izini sürenler için azımsanmayacak sayıda resmî rapor, akademik araştırma, otobiyografik çalışma, ulusal ve uluslararası insan hakları örgütlerinin gözlem, inceleme ve kayıtlarından müteşekkil raporlar, belgeseller, AİHM kararları, vb. yazılı-görsel doküman mevcut olsa da, 90'lar Türkiye'sine dair bir devlet şiddeti bilançosunu sunmayı vaat etmek, hayli iddialı olur. Söz konusu verilerin varlığına rağmen 90'ların bilançosu belki de hiçbir zaman tam anlamıyla çıkartılmayacaktır. Vurgulamak gerekir ki, yaşananlar ancak anlatıldığı kadar bilinebilecektir ve hiçbir zaman tam anlamıyla anlaşılamayacaktır. Zira bu dönemin belki de en çarpıcı özelliği ve bugüne aktarılan mirası, hakikatin yara alması olarak tanımlanmalıdır!

Hannah Arendt, totaliteryanizm hakkındaki incelemesinde, bu yönetim biçiminin en belirgin ve en keskin sonucunun insanların bedenleri değil, algıları üzerindeki tahribat olduğunu ileri sürer.[53] *Totaliteryanizmin Kökenleri* adlı eserinde, totaliteryanizmin başvurduğu dehşet verici fiziksel şiddetin yol açtığı esas yıkımı tarif etmek için, insanların "bildikleri dünyanın yitimi" ifadesine başvuran Arendt, kişilerin o ana kadar deneyimledikleri yaşamın kökten bir biçimde değiştiğini ve kurgusal bir dünyaya dönüştüğünü anlatır. Bu "yeni" dünyada her şey baş aşağı olmuştur; yalan ve gerçek yer değiştirmiş, absürt ve hunhar olan istisna olmaktan çıkarak kuralın ta kendisi haline gelmiştir. Üstelik hunhar ve absürt olanın uygulanması, sistematik bir biçimde hayata geçirilen keyfiyete bağlıdır. 90'larda Türkiye ve Kür-

52 N. Hussain, *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*, Michigan University Press, Ann Arbor, 2003.

53 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Book, 1973 [1958].

distan'da binlerce insanın bildikleri dünya baş aşağı olurken, gerçeklik algısı tahrip edilenler yalnızca devlet şiddetinin mağdurları değildi. Türkiye toplumunun hakikat algısı bir bütün olarak yaralandı.[54]

Hakikatin aldığı yara, yalanla gerçek arasına açılan muazzam yarıktan beslenir. Arendt'e göre, "...her kim suç işlemeye kararlıysa, bunu en geniş, en umulmadık çapta yapmayı uygun bulur. Bunun tek nedeni, böylesi bir tavrın yasal düzenin öngördüğü tüm cezaları kifayetsiz ve absürt kılacak olması değildir; asıl neden, işlenen suçların devasalığının, suçsuzluklarını her türlü yalana başvurarak savunmaya çalışacak olan faillere, doğruyu söyleyen mağdurlardan daha çok inanılacağının garantisi olmasıdır..."[55] Nitekim, 90'larda devletin resmî kurumları ve gayriresmi paramiliter örgütleri eliyle işlediği cürüm ne kadar büyük olduysa, bu cürmü gizlemek/reddetmek için söylenen yalanlar da o denli absürt olmuştur. Bu durumun belki de en çarpıcı örneği, JİTEM adına gerçekleştirdikleri eylemleri kamuoyu ile paylaşan eski mensuplara, Ergenekon davası sanıklarından Arif Doğan'ın JİTEM'i kendisinin kurduğuna ilişkin beyanına ve derinliğini devlet gücü ve yetkisi kullanılarak "örtülü faaliyet" yürütmesinden alan "derin devletin" görünür hale geldiği 1996 tarihli Susurluk kazası[56] ardından hazırlanan resmî raporlardaki tespitlere karşın, JİTEM'in varlığının resmî düzeyde halen kabul edilmemiş olmasıdır. JİTEM mensuplarının karıştığı suçlara yer veren TBMM Faili Meçhul Siyasi Cinayetleri Araştırma Komisyonu'nun 1995 tarihli raporu TBMM Genel Kurulu'na sunulmadan arşive kaldırılmış, 1996 yılında kurulan Susurluk Komisyonu'nun hazırladığı raporun kimi bölümleri de devlet sırrı içerdiği gerekçesiyle kamuoyu ile paylaşılmamıştır.[57] 90'ların başında *Yeni Ülke*, *Özgür Gündem* ve *Özgür Ülke*'nin, aralarında Musa Anter'in de bulunduğu onlarca yazar, muhabir ve dağıtımcısının öldürülmesi, gazete bayilerinin kundaklanması ve *Özgür Ülke*'nin İstanbul'daki gazete binasının bombalanmasında devlet izleri tespit edilmiş olsa da, dönemin Başbakanı Süleyman Demirel, devletin cinayet işlemeyeceğini şu cümlelerle gerekçelendirmiştir: "Bunlar gazeteci kılığında militanlar, birbirlerini vuruyorlar. Devlet cinayet işlemez."[58] 1990'larda devlet şiddetinin Kürdistan coğrafya-

54 Bahar Şahin Fırat ve M. Mesut Fırat,"Kürt Hareketini Diyarbakır Cezaevi'ne 'Hapsetmek': İktidar, Özne ve Siyaset Üzerine Eleştirel Bir Deneme", *Toplum ve Kuram*, Sayı 5, Bahar-Yaz 2011, s. 93-106.

55 Hannah Arendt, 1973, s. 439.

56 Bkz. Sabuktay, Ayşegül, *Devletin Yasal Olmayan Faaliyetleri Susurluk Olayı'na Hukuk-Siyaset Kuramından Bakış*, Metis, İstanbul, 2010.

57 Bkz. Erdoğ, Fedai, *TBMM Faili Meçhul Siyasi Cinayetleri Araştırma Komisyonu Raporu*, Gizlisaklı Kitap, İstanbul, 2005.

58 "Özgür Gündem 17 yıl sonra yeniden bayilerde", 4 Nisan 2011. http://www.ntvmsnbc.com/id/25199248

sındaki en “şaibeli” örneklerinden olan, korucu olmayı reddeden Güçlükonak köylülerinin katledildiği olayı araştıran Çalışma Grubu’na Olağanüstü Hal Bölge Vali Vekili Ahmet Kayhan’ın verdiği cevap da bu bağlamda değinilmesi gereken örneklerdendir: “Dargeçit’te söz konusu kişilerin gözaltına alındığına ilişkin bir kayıt yok. Bazıları da gözaltına alındıktan sonra ya dağa çıkıp PKK’ya katılıyor ya da Türkiye’nin batısına gidip iş bulup çalışmaya başlıyor ama ailesine haber vermiyor”.[59] 4 Ocak 1996’da Ümraniye (Üsküdar E Tipi) Cezaevinde öldürülen DHKP-C tutsaklarının cenazesini izlediği sırada gözaltına alınan gazeteci Metin Göktepe, polisler tarafından dövülerek öldürülmüş, ancak dönemin İçişleri Bakanı Teoman Ünüsan 11 Ocak 1996 günü katıldığı bir TV programında, Metin Göktepe’nin “duvardan düşerek” öldüğünün tespit edildiğini beyan etmişti. Açıldığı Temmuz 1995 tarihinden itibaren DGM’de yargılanan tutukluların nakledildiği Ümraniye Cezaevi tutuklular tarafından “tabutluk” olarak tanımlanırken, devletin yetkili makamlarınca “beş yıldızlı lüks otel” olarak isimlendirilmişti. Aynı yılın Eylül ayında Diyarbakır Cezaevi’nde de 10 tutsak yine cezaevi personeli tarafından işkence edilerek öldürülecek, cezaevlerine yönelik operasyonlar 1999 yılında Ulucanlar ve nihayet 2000 yılındaki “Hayata Dönüş” katliamlarıyla sürecekti. Siyasi tutsakların F-tipi hücrelere sevkini protesto etmek amacıyla başlatılan açlık grevlerine müdahale etmek üzere ülke genelinde yirmi cezaevine yapılan eşzamanlı “Hayata Dönüş” operasyonlarında hayatını kaybeden tutsaklar ve cezaevi personelinin ölüm nedenleri, dönemin Adalet Bakanı Hikmet Sami Türk tarafından “mahkûmların ateşli silahlar kullanması” olarak açıklandıysa da, adli tıp raporları ölümlerin nedeninin güvenlik güçlerinin kullandığı gaz bombaları olduğunu belirleyecekti.

Burada yalnızca birkaçını hatırlatmakla yetindiğim örnekler, Türkiye’de 90’larda yaşanan devlet şiddetinin, toplumun geniş kesimlerinin doğru-yanlış, iyi-kötü, yalan-gerçek ayırımları karşısındaki konumlanışı kadar geçmişe ve geleceğe bakışını da kolaylıkla onmayacak biçimde sakatlandığının örnekleri olarak okunmalıdır. Bu dönemde dost-düşman algısının da dünyadaki gelişmelere ve PKK’ye karşı sürdürülen savaşa paralel olarak yeniden biçimlendirildiği görülmektedir. Evren Balta Paker, Türkiye’de ulusal güvenlik anlayışının 90’larda nasıl yeniden inşa edildiğini ele alan çalışmasında[60] Türk milli kimliğinin inşasında önemli bir yapı taşı olan “ülkenin dört bir yanını sarmış dış düşman” algısının Türkiye ordusunun ve ulusal güvenlik algısının da belirleyeni olduğunu söyler. Türk Silahlı Kuvvetleri de uzun yıl-

59 Celal Başlangıç, *Korku Tapınağı*, İletişim, İstanbul, 2001, s. 25.

60 Evren Balta Paker, “Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye’de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası”, Paker, E. Balta ve İsmet Akça (der.), *Türkiye’de Ordu, Devlet, ve Güvenlik Siyaseti* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 407-431.

lar bu "dış tehdit" algısına göre konuşlanmıştır. Ancak 90'larda, Soğuk Savaş'ın komünizm tehdidini bertaraf edecek şekilde sona ermesi ve bununla birlikte devletlerin ulusal güvenlik siyasetlerinin yerel ve bölgesel çıkarlar doğrultusunda yeniden tanımlanması, TSK'nın konumlanışı üzerinde de etkili olmuştur. Bundan böyle askerî-stratejik örgütlenme, esasen Soğuk Savaş döneminde güvenlik gündeminin ilk sıralarında yer bulmamış olan iç tehdit unsuru üzerinden gerçekleştirilecekti.[61] Stratejik tehdit algılarında ve ulusal güvenlik anlayışında yaşanan köklü değişimlerle Türkiye'de düşman kavramının yer değiştirmesi, ulusal güvenliğin birinci tehdidi olarak "bölücülük" sorununun ve PKK'nin görülmeye başlanmasını getirdi.[62] Buna bağlı olarak ordunun yapısında ve mücadele stratejilerinde de değişikliklere gidildi; Soğuk Savaş dönemine özgü "topyekûn savaş" konsepti terk edilip "düşük yoğunluklu savaş" konseptine geçildi.[63] PKK ile mücadelenin araçlarından bir tanesi olarak 1992 yılından itibaren zorla devreye sokulan köy koruculuğu sistemi ile Kürt köylüleri PKK ve TSK arasında saf tutmaya zorlanarak "... sınırları, bayrağı ve üniforması belli olmayan muğlak bir düşmana karşı yürütülen iç savaş ortamında kimin spesifik olarak düşman kategorisine dahil edildiği belirlendi".[64]

Joost Jongerden ise "Kürdistan'da Yaygın Savaş Hali 1993-2002" başlıklı çalışmasında, Türkiye ile PKK arasındaki savaşın toplumsal-siyasal boyutlarını ele alan çok çeşitli çalışmaların varlığının yanında, kırsal kesimin bir savaş alanı olarak nasıl kullanıldığı üzerinde yeterince durulmadığını ileri sürer.[65] Buna göre "Türk devletinin PKK ile olan savaşında dikkatler kentlerin dönüşümüne ve zorla göçürülenlerin yeni kentsel ortamlardaki geçim sorunlarına yönelmiş", fakat savaşın kırsal mekân üzerindeki etkileri ve evlerinden yurtlarından çıkartılan insanların mücadeleleri üzerinde daha az durulmuştur.[66] Bu dönemdeki gelişmeleri toplumsal-mekânsal bir perspektifle ele alan Jongerden, Türk devletinin köyleri boşaltıp tahrip etmesinin, gelişigüzel bir tepki ya da 'ikincil zarar' değil, askerî güçlerin savaş mekânını kendi lehine değiştirmeyi hedefleyen stratejilerinin bir parçası olduğunu tespit eder:[67] Böylece askerin tek meselesi, devletin en zayıf olduğu ücra kırsal kesimleri temizlemek haline gelir. Bu "temizlik" harekâtının mantığını Har-

---

61 Evren Balta Paker, 2010, s. 411.

62 Evren Balta Paker, 2010, s. 430.

63 Evren Balta Paker, 2010, s. 413-414.

64 Evren Balta Paker, 2010, s. 422.

65 Joost Jongerden, "Kürdistan'da Yaygın Savaş Hali 1993-2002 Toplumsal Mekânsal Bir Perspektif", Joost Jongerden ve A. Hamdi Akkaya (der). *PKK Üzerine Yazılar* içinde, Vate Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 85-111.

66 Jongerden, 2012, s. 86.

67 Jongerden, 2012, s. 91.

dt ve Negri'nin egemenin isyan bastırma stratejileri konusunda, Joseph Conrad'ın roman kahramanı Kurtz'un "Bu hayvanların kökünü kazıyın!" nidasını hatırlatarak yaptıkları açıklamalarda bulmak mümkündür: "Egemen iktidar bilemeyeceği şeyle uğraşmaktansa bilebileceği şeye odaklanmayı tercih eder. Başarı, düşmana doğrudan saldırmaktan değil, onu destekleyen fiziki ve sosyal doğayı yok etmekten geçer. Su gidince balık ölür. ... Çevreyi tahrip etme stratejisinin ana silahının, mecazi anlamda, napalm olduğu söylenebilir. Bu, –bilinçli ve zorunlu olarak– hassas olmayan, küt bir stratejidir. Saldırıdan etkilenen sayısız sivilin "tali hasar" kapsamına girdiği söylenemez, çünkü zaten asıl hedef bunlardır."[68] Bu yıllarda topyekûn bir operasyon alanına dönüştürülen Kürdistan coğrafyasında uygulanan gıda ambargosunu da yine bu *temizleme* stratejisi bağlamında anlamak gerekir. Nitekim Tunceli Valiliği'nin 15 Eylül 1994'te 1090 sayılı "gıda malzemelerinin hareketlerinin denetimi" genelgesi ile uygulamaya koyduğu ve 2000 yılına kadar sürdürülen kontrollü gıda sevkiyatı uygulaması, Tunceli Valisi Atıl Üzelgün tarafından "örgütün aç kalmasına" ve "terörün umut verici şekilde azalmaya başlamasına" vesile olması sebebiyle övülmüştür.[69]

Balta Paker ve Jongerden'in dikkat çektikleri üzere 90'larda egemenin gözünde düşman olanlar ve köklerinin kazınması için özel savaş yöntemleri kullanılması icap edenler PKK ve PKK üzerinden dolaysız özdeşlik kurulan bilhassa kırsal alanda yaşayan Kürtlerdir, fakat yalnızca Kürtler değildir. Bugün, yukarıda birkaç örneğini vermeye çalıştığım "90'lara geri mi dönüyoruz" kaygısını dillendiren toplumsal tepkiler esasen Kürdistan'daki savaş ve Kürtler'e yönelik devlet şiddeti pratikleri üzerinden hatırlanıyor/zikrediliyor olsa da, 90'larda şahit olunan devlet şiddetinin kapsam ve hedefinin Kürdistan coğrafyası ve PKK'ye karşı yürütülen "düşük yoğunluklu savaş" ile sınırlı kalmadığını vurgulamak gerekir. Agamben'in Nazi örneğinden yola çıkarak modern totalitarizmi tarif ederken vurguladığı üzere, "modern totalitarizm, istisna hali aracılığıyla, *yalnızca siyasi hasımlarının değil*, şu ya da bu nedenle siyasi sistemle bütünleşmeyecekleri belli olan yurttaş kesimlerinin bedenen ortadan kaldırılmasına izin veren bir iç savaş olarak tanımlanabilir".[70] 90'larda bu hasımlar, toplumsal gerçeklikle devletin kurgusal ve zoraki gerçekliği arasındaki gerilimi en çok hatırlatanlar ve bu gerilimi toplumsal gerçeklik lehine çözmek üzere mücadele edenler; yani Kürtler, devrimci sol gruplar, Aleviler ve bunların "çeperlerdeki" yaşam alanları veya "fiziki ve sosyal doğaları", yani Kürdistan, büyük şehirlerin

68 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk. İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 76.

69 Devletin devrimci sol örgütlerin "fiziki çevresi" olarak mahallelere dönük temizleme pratikleri de, üzerinde çalışılmayı bekleyen önemli bir konudur.

70 Agamben, Giorgio, "Olağanüstü Hal, Şiddetin Eleştirisi Üzerine", (Der.) Aykut Çelebi içinde, Metis Yayınları, 2010.

işçi-gecekondu mahalleleri, cezaevleri ve gazete binaları olmuştur.

Agamben, Olağanüstü Hali niteleyen istisnai önlemlerin yasal bir bakış açısından anlaşılamayan paradoksal bir yasal önlemler statüsüne itildiklerini ve olağanüstü halin kendisini yasal biçimi olamayacak bir şeyin yasal biçimi olarak sunduğunu belirtir: Kasıtlı olarak kalıcı bir olağanüstü halin yaratılması, demokrasiler de dâhil olmak üzere çağdaş devletlerin en önemli önlemlerinden biri olmuştur. Dahası, bunun için sözcüğün teknik anlamıyla illa bir olağanüstü hal ilan edilmiş olması da zorunlu değildir.[71] Olağanüstü Hal, normun geçerli olduğu ama uygulanmadığı veya yasa değerine sahip olmayan tasarıların/eylemlerin yasa gücünü elde ettiği bir hukuk rejimini ifade eder. Yukarıda yer verildiği üzere, Kürdistan'da olağanüstü hal, pratikte yeni bir durum olmamakla birlikte, 90'larda resmî olarak yalnızca buraya özgü olarak ilan edildiyse de,[72] "yasasız bir yasa gücünün söz konusu olduğu kuralsız bir alan"[73] olarak devletin "hasım" olarak tanımladığı grupların bulunduğu pek çok yerde "yürürlüğe konulmuştur".

Bu bölümün girişinde, 90'lardaki devlet şiddetinin bilançosunu çıkarmanın imkânsız olduğuna değinmiştim. Bugün bilebildiğimiz kadarıyla, devletin "siyasi hasımlarına ve şu ya da bu nedenle siyasi sistemle bütünleşmeyecekleri belli olan yurttaşlarına" uyguladığı şiddetin biçimleri, koruculuğa zorlama, köy boşaltma-yakma, zorla göç ettirme, faili meçhul cinayetler, yargısız infazlar, gözaltında kaybetme, toplu mezarlara ve/veya kimsesizler mezarlarına gömme, gözaltında tecavüz ve işkence etme biçiminde gerçekleştirilmiştir. Adeta 90'larda yaşanacakların ipuçlarını barındıran ve sembolik şiddetin en ağır örneklerinden biri olan dışkı yedirme vakasına 1989 yılında Cizre'nin Yeşilyurt köyünde tanık olunmuştur.[74] Bu dönemde öldürülen "hasımların" öldürüldükten sonra da bedenlerine işkence edilmesi, örneğin gerillaların kulak, parmak, meme ucu gibi uzuvlarının kesilip, bunların fotoğraflarının çektirilmesi ya da "anı" olarak saklanması veyahut cesetlerin birer "ibret vesikası" olarak panzerlere bağlanarak meydanlarda sürüklenmesi gibi pratiklere de sıklıkla rastlanmıştır. Mbembe'nin öldürmeyi bir eğlenceye dönüştürmek biçiminde tanımladığı bu pratik, "adeta oyunun bir parçasıdır".[75] Dahası, 90'lar boyunca gözaltında kaybedilen, yargısız infaz edilen ve faili meçhul cinayete kurban giden on

---

71 Agamben, 2010, s. 166.

72 19 Temmuz 1987'de yayımlanan 285 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile başlayan ve kaldırıldığı 30 Kasım 2002 tarihine kadar toplam 57 kez uzatılan Olağanüstü Hal (OHAL), mücavir alanlar dâhil, toplam 13 ilde (Bingöl, Diyarbakır, Elazığ, Hakkari, Mardin, Siirt, Tunceli, Van, Adıyaman, Bitlis, Muş, Batman ve Şırnak) uygulanmıştır.

73 Agamben, 2010, s. 169.

74 Detaylı bir analiz için bkz. Kaplan, Hasip, *Bir Onur Kavgası Cizre'den Strasbourg'a Yeşilyurt Dışkı Yedirme Davası*, Belge Yayınları, İstanbul, 1996.

75 Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture* 15(1), s. 11-40, 2003.

binlerce insanın mezarsız kalması veya kimsesizler ya da toplu mezarlara gömülmesi, söz konusu devlet şiddetinin, mağdurların yakınları üzerinde de sonsuz bir işkence pratiği olarak sürdürülmesi anlamına gelmektedir.[76]

Yukarıda sıralanan kurumlar, aktörler ve mekanizmaların 90'lar boyunca sorumlu oldukları fiiller, insan hakları hukukunun temel metinlerinden olan Nürnberg Mahkemesi İlkelerine ve Roma Statüsü'ne göre[77] insanlığa karşı işlenen suç kategorilerine girmektedir. 90'lar boyunca, Roma Statüsünün 7. maddesine göre insanlığa karşı suçu oluşturan kurucu fiillerden olan cinayet (yani tasarlayarak ya da tasarlamadan kişinin kasıtlı olarak öldürülmesi); halkın bir bölümünü yok oluşa sürüklemek üzere özellikle kasıtlı olarak bazı yaşam şartlarını halka zorla kabul ettirmek (örneğin onları besin ya da ilaçtan yoksun bırakmak); uluslararası hukukta bahsi geçen nedenler dışında kişileri yasal olarak bulundukları bir bölgeden çıkarmak ya da başka zorlayıcı yöntemler kullanmak yoluyla sürme ya da nüfusu zorla yerinden etme; hapsetme ya da uluslararası hukukun temel düzenlemelerini ihlal ederek fiziksel özgürlük üzerinde oluşturulan diğer tüm ağır kısıtlama biçimleri; hukuki cezalara özgü ya da bu cezalardan doğan ağrı ve acı dışında, kendi korumasında ya da kontrolünde bulunan kişilerde fiziksel ya da zihinsel anlamda şiddetli ağrı ya da acı oluşturmak maksadı taşıyan hareketler biçiminde tanımlanan işkence; cinsel suçlar; uluslararası hukukta evrensel biçimde kabul edilemez bulunan kriterlere göre tüm bir gruba ya da topluluğa yönelik zulüm (yani söz konusu grup ya da topluluğun kimliğine dair gerekçelerle, uluslararası hukuk çiğnenerek, kasıtlı ve ağır biçimde temel hakların inkâr edilmesi) ve zorla kaybedilmenin[78] sayısız örneğinin yaşanması ve "devletin siyasi suikastlardaki örtülü rolüne ve kanun dışı faaliyetlere bulaşmasına ilişkin olarak iki meclis araştırması yapılmasına rağmen, o dönemde Türkiye'de hiçbir devlet görevlisi ordu ve güvenlik güçlerince işlenen ağır insan hakkı ihlalleri örüntüsünden sorumlu tutulmadı. Yerel mahkemelerce görülen az sayıdaki dava ise, düşük rütbeli güvenlik gücü ve polis mensuplarının hüküm giymesi ve hafif, cüzi cezalar almasıyla sonuçlandı. Ancak daha üst seviyedeki devlet görevlilerinin olası rolünü araştırmak veya ihlallerin devlet politikası olup olmadığını incelemek yönünde hiçbir girişimde bulunulmadı."[79] Zira devletin resmî güvenlik/asayiş görevlileri veya gay-

76 İnsan Hakları Derneği (İHD) Diyarbakır Şubesi'nin hazırladığı toplu mezar haritası için bkz. http://www.ihddiyarbakir.org/Map.aspx

77 Delmas-Marty, M. vd., 2012.

78 Delmas-Marty, M., I. Fouchard, E. Fronza, L. Neyret, *İnsanlığa Karşı Suç*, çev. Berna Ekal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 34-39.

79 Human Rights Watch, Adalet Vakti Türkiye'de 90'larda Gerçekleşen Faili Meçhul Cinayetler ve Kayıplar İçin Cezasızlığın Sona Erdirilmesi, Rapor, Eylül 2012, Bkz. http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/turkey0912tuwebwcover.pdf

ri-resmî paramiliter örgütlerinin mensuplarınca işlenen bu fiiller, suç olarak tanımlanmadılar. Tersine 90'lar, bu fiillerin işlenmesini mümkün ve meşru kılan bir yasal ve kurumsal düzenin "öldürülebilir insan" yaratma ideolojisiyle tahkim edildiği bir dönem oldu.[80] Bir diğer deyişle, Agamben'in tariflediği üzere, olağanüstü hal yasanın sınırlı bir zaman-mekânda askıya alınması olmaktan çıkıp sürekli bir yönetim paradigmasına dönüşmesi yani istisnanın kural haline gelmesi, öldürülebilir "çıplak hayatların" üretimiyle birlikte gerçekleşti.[81]

90'larda devlet şiddeti: Devlet ırkçılığı ve sömürgecilik üzerinden bir süreklilik ve özgünlük okuması

> "O günler gitsin bir daha gelmesin"
>
> FETHİYE ÇETİN, *Anneannem*

> "... Ama halamın kızı ölmüştü. Gülüng otu sadece hayat kurtarmıyordu, bazen sarı bir zehir olup böyle burunlardan akıyor ve bir kemik yığınının üzerinde kocaman kafalar bırakıyordu. Yürüyen kemiklerin üzerinde patlak bir çift göz, vücut zayıf düştükçe daha bir büyüyor, anlatılan masallardaki gibi sessizce sönüp gidiyordu. Annemin kucağına oturmuş, olanlara bakıyordum. Alevler, yerde yatan halamın kızının yüzüne vururken gözleri sanki açıp kapanıyor, yakılan ağıtlara tepki veriyor gibiydi. Annem başladı, Zeranik'e kaçarkenki hikâyemizi, çocuklarının hikâyesini anlattı. Nenem bir karyolada ölmüştü, ölmeden önce son istediği şey bir kesme şekermiş. 'Düşman, sen Allah'tan korkmazsın, bir kesme şekere muhtaç edersin'."
>
> HAYDAR KARATAŞ, *Perperik-a Söe Gece Kelebeği*

Elinizdeki çalışmanın amaçlarından bir tanesi de, 1990'ların özgün yanını gölgede bırakmadan, bu dönemi Türkiye Cumhuriyeti tarihinde izole bir tarihsel kategori olarak ele almanın sınırlılıklarına dikkat çekmektir. Bir önceki bölümde 90'lardaki devlet şiddetinin aktörlerini, mekanizmalarını res-

80 Bkz. 25 Ekim 1983 tarihinde kabul edilen 2935 sayılı Olağanüstü Hal Kanunu; 12 Nisan 1991 tarihinde yürürlüğe giren 3713 sayılı Terörle Mücadele Yasası; 18 Mart 1924 tarihli ve 442 sayılı Köy Kanunu'nun 74. maddesinde yapılan değişiklikle uygulamaya konan koruculuk sistemi; 1982'de Asayiş Dairesi Başkanlığı bünyesinde merkezde "Özel Harekat Şube Müdürlüğü" ve Ankara, İstanbul, İzmir illerinde Özel Harekat Grup Amirlikleri şeklinde teşkilatlandırılıp 1993 yılında Özel Harekat Dairesi Başkanlığı'na dönüştürülerek hizmete başlayan Özel Harekat Şube Müdürlüğü.

81 Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2001.

metmeye ve bunların sebep oldukları vahameti örneklendirmeye çalıştım. Bu bölümde de, evvela 90'lardaki devlet şiddetinin bir süreklilik içindeki yerini konumlandırmaya, ardından dönemin özgünlüğünün kaynaklarını tartışmaya çalışacağım.

"Savaş, Hafıza ve Toplumsal Cinsiyet" başlıklı atölye çalışmasının[82] açılış konuşmasında, Cynthia Enloe, kadınların savaş deneyimlerinin yıllarca sürdüğünden hareketle, "savaş-sonrası" kavramını sorunsallaştırarak savaşı yeniden kronolojileştirmenin gerekliliğine vurgu yapmıştı. Enloe'nun uyarısı, savaş söz konusu olduğunda, bir dönemin başlama ve bitiş tarihlerine karar vermenin imkânsızlığına ilişkindi, zira savaş "cephede" sona erse bile, şiddetin yol açtığı yıkımlar ve travmalar (bilhassa kadınlar için) "cephe" dışında yeniden üretilerek sürmekteydi. Enloe'nun bu uyarısının 90'lardaki devlet şiddetini tartışırken akılda tutulmasının hayati olduğu görüşündeyim. Bu bağlamda, son yıllarda AKP'nin Kürt meselesi başta olmak üzere toplumsal muhalefet odaklarına karşı başvurduğu şiddet politikalarına paralel olarak, "düşük yoğunluklu savaş" yılları olan 90'lara "geri mi dönülüyor" kaygısı taşıyarak yapılan değerlendirmelerin hakikatin bir boyutunu ıskalama tehlikesi barındırdığını iddia ediyorum. Karl Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine"de dile getirdiği gibi, bir sorunun cevabı, onun formülasyonunda gizlidir. Dolayısıyla, Türkiye'de devlet şiddeti bağlamında 90'ları ele alırken, "90'lar hiç bitmiş miydi ki?" ve "sahi, 90'lar ne zaman başladı?" biçiminde formüle edilmiş sorularla hareket etmek, bana, bugünü de aydınlatan bütünsel bir değerlendirme için elzem görünüyor. Zira Arendt'in de hatırlattığı üzere bir kötülük bir kez yaşandıysa, yeniden yaşanmaması için hiçbir neden yoktur. Yaşanmış olan bilince yazılır ve geçmişe ait olduğu kadar geleceğe de ilişkindir.

90'ların pek çok açıdan sergilediği "biricikliği" yadsımak elbette mümkün değildir. Devlet şiddetinin o yıllarda ulaştığı korkunç boyut, süreci bizzat yaşayanlar için gerçek, okuyucu/izleyiciler içinse adeta bir kurgu/korku filmi niteliğindedir. Bu noktada şiddetin aşırılığının, yaşananları, kurbanlar için üzerinde konuşulamaz hale getirdiğini, dolayısıyla şiddet hakkında bildiklerimizin konuşulanlar kadar olduğunu göz ardı etmemek gerektiğinin bir kez daha altını çizelim. Rojin Canan Akın ve Funda Danışman tarafından hazırlanan *Bildiğin Gibi Değil. 90'larda Güneydoğu'da Çocuk Olmak* adlı çalışmanın sunuş yazısında Yıldırım Türker'in sorduğu ve Adorno'nun ünlü "Auschwitz'den sonra şiir yazılabilir mi?" çıkışını hatırlatan "Hazal'dan sonra nasıl yaşayabiliriz?"[83] sorusu, aslında 90'ların devlet şiddetinin tüm mağdurla-

82 22-23 Mayıs 2012, İstanbul. Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Forumu ve Central European University Ortak Akademik Girişimi.

83 Akın, Rojin C. ve Danışman, Funda, *Bildiğin Gibi Değil. 90'larda Güneydoğu'da Çocuk Olmak*, İletişim, İstanbul, 2011.

rı için tek tek sorulabilir. Bu sorunun ardında yatan iki kaygıdan söz edilebilir: İlki, modern devlet aygıtı ve onun araçları/aktörleri/teknolojileri eliyle insanlığa karşı işlenen suçların ardından, devletle toplum ilişkisi nasıl ve hangi temeller üzerinde yeniden kurulacaktır? Diğer kaygı ise, bu suçların "kendileri adına" işlenmesine sessiz kalan Türkiye toplumunun çoğunluğu ile şiddetin mağdurları arasındaki ilişkinin geleceğine ilişkindir.

Dolayısıyla, "Hazal'dan –ya da Hasan Ocak'tan, "Bin Operasyon"dan, Gazi Mahallesi'nden, Ümraniye Cezaevi'nden, Uğur Kaymaz'dan, 19 Aralık'tan...– sonra nasıl yaşayabiliriz, nasıl yaşıyoruz" sorusuna cevap verebilmek için Hazal'dan önce nasıl yaşadığımıza bakmak zorundayız. "Buraya nasıl geldik?" ve "bundan sonra nereye gidiyoruz?" gibi soruların cevabını almak, ancak 90'ların devlet şiddetini daha geniş bir kronolojik ve tematik süreklilliğin içinde ele almakla mümkün olabilir. Zira Hazal'ın bir adım öncesi, "12 Eylül cezaevleri" ve hiç kuşkusuz Diyarbakır Cezaevi olacaktır.[84] Tıpkı 90'lar gibi, Diyarbakır Cezaevi de bir yanıyla emsalsizken, diğer yanıyla büyük fotoğrafın bir parçası olarak düşünülmelidir. Ne var ki "Devlet ile Kürtlerin ilişkisinde, darbe ortamında yeşerme olanağı bulan hesapsız bir hata, anlık bir irrasyonellik, münferit bir kötücüllük olarak tariflenemeyecek bir moment olan Diyarbakır Cezaevi, bugün egemen (politik ve entelektüel) bakış açısı tarafından tıpkı 90'lar gibi, zamansal ve mekânsal olarak başı-sonu olan, tekil bir vaka, adeta bir fragman gibi ele alınır".[85] Hiç kuşkusuz, devlet şiddetine maruz kalanlar açısından bu ilişkide yaşanan her şeyin, mağdurları düzeyinde biriciklik vasfı bulunmaktadır; her beden şiddeti farklı biçimde deneyimler, her hafıza farklı biçimde kaydeder, her tanıklık farklı biçimde dile getirir ya da susar. Ancak devletin kendisine hasım olarak belirledikleri ile ilişkisinde esas olan şiddetin sürekliliğidir. Diyarbakır Cezaevi öncesine gittiğimizde de karşımıza örneğin, komando harekâtları, Sivas Kampı, 6/7 Eylül Olayları, Sebahattin Ali, öncesinde Dersim, Zilan, Ağrı katliamları, Takrir-i Sükûn Kanunu, İstiklal Mahkemeleri, Mustafa Suphi, 1915 "Büyük Felaketi" ... çıkacaktır. Bu nedenle 90'lar aslında 90'da değil çok daha öncesinde başlamış ve "kadın da olsa çocuk da olsa gereğinin yapılması" icap eden müdahalelerde,[86] Pozantı'da ve nihayet Roboski katliamında gördüğümüz üzere, belki de aslında hiç bitmemiştir...

Söz konusu sürekliliğin yasal düzlemdeki izini sürmek için devlet şiddetini mümkün ve meşru kılan yasal düzenlemelerdeki şiddetin doğrudan ve dolaylı aktörlerinin "cezasızlığını" güvenceye alan maddelerden başla-

84 Bkz. Yılmaz, Ali, *Kara Arşiv. 12 Eylül Cezaevleri*, Metis-Siyahbeyaz, İstanbul, 2013, s. 15-16.

85 Bkz. Şahin Fırat ve Fırat, 2011.

86 "Çocuk da olsa kadın da olsa gereği yapılır", *Radikal*, 1 Nisan 2006. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=183107

mak mümkündür. Böylesi bir analiz, Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen kimi uygulamaların döneme has zorunlu koşullarından kaynaklanmış olduğu argümanını da zayıflatacaktır: Örneğin, 1931 tarihli, 1850 sayılı, İsyan mıntıkasında işlenen *ef'alin suç sayılmayacağı hakkında kanun* "Erciş, Zilan ve Ağrı dağı havalisinde vuku bulan isyanda, bunu müteakip Birinci Umumi Müfettişlik mıntıkası ve Erzincan'ın Pülümür kazası dâhilinde yapılan takip ve tedip hareketleri münasebetiyle 20 Haziran 1930'dan 1 Kanun-i Evvel 1930 tarihine kadar askerî kuvvetler ve devlet memurları ve bunlar ile birlikte hareket eden bekçi, korucu, milis ve ahali tarafından isyanın ve bu isyanla alakadar vakaların tenkili emrinde gerek müstakillen ve gerekse müştereken işlenmiş efal ve harekât *suç sayılmaz*" hükmünü içerir.[87] 1982 Anayasası'nın geçici 15. maddesi ise "12 Eylül 1980 tarihinden ilk genel seçimler sonucu toplanacak TBMM'nin Başkanlık Divanı oluşuncaya kadar geçecek süre içinde, yasama ve yürütme yetkilerini Türk milleti adına kullanan, 2356 sayılı Kanunla kurulu Milli Güvenlik Konseyi'nin, bu Konseyin yönetimi döneminde kurulmuş hükümetlerin, 2485 sayılı Kurucu Meclis Hakkında Kanunla görev ifa eden Danışma Meclisi'nin her türlü karar ve tasarruflarından dolayı haklarında *cezaî, malî veya hukukî sorumluluk iddiası ileri sürülemez ve bu maksatla herhangi bir yargı merciine başvurulamaz*. Bu karar ve tasarrufların idarece veya yetkili kılınmış organ, merci ve görevlilerce uygulanmasından dolayı, karar alanlar, tasarrufta bulunanlar ve uygulayanlar hakkında da yukarıdaki fıkra hükümleri uygulanır" biçiminde formüle edilmiştir.[88] 285 sayılı Olağanüstü Hal Kanunu'nun 7. maddesinde ise OHAL Valisine tanınan yetkilerin kullanılması ile ilgili idari işlemlere karşı yargı mercilerinde dava açılamayacağı hükmü bulunmaktadır. Bu maddeler birlikte okunduğunda, devlet şiddeti bağlamında yasaların olağanüstü halin kendisi gibi cezasızlığın da bir istisna olmaktan çıkartılıp kuralın kendisi haline getirilmedeki rolünü ve bu rolün sürekliliğini tespit etmek mümkündür.

Faili gizleme/yargıdan muaf tutma amacıyla hedef şaşırtmak konusundaki bir başka sürekliliği, devlet şiddetinin soruşturulmasına/eleştirilmesine verilen tepkilerin devlet ve yasalar düzeyinde nasıl değerlendirildiğine bakarak görmek mümkündür: Örneğin, 16 Nisan 1996'da, Güçlükonak katliamı hakkında dört sayfalık bir suç duyurusu ile İstanbul Cumhuriyet Başsavcılığı'na müracaat eden Şanar Yurdatapan, Münir Ceylan ve Ercan Ka-

87 Yıldız, 2001, s. 263.

88 Yasanın, "Bu dönem içinde çıkarılan kanunlar, kanun hükmünde kararnameler ile 2324 sayılı Anayasa Düzeni Hakkında Kanun uyarınca alınan karar ve tasarrufların Anayasaya aykırılığı iddia edilemez" biçimindeki son fıkrası 3.10.2001'de kaldırılmıştır. Bkz. http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/anayasa.maddeler?p3=215

nar'ın dilekçeleri "Genelkurmay'a gönderilmiş, Genelkurmay 2. Başkanı Çevik Bir imzasıyla Adalet Bakanlığı'na bir yazı yazılmıştı. Bu yazı, suç duyurusunda bulunan üç kişi hakkında suç duyurusunda bulunuyordu. Dilekçe sahipleri TCK'nın 159. maddesinden yargılandı. 28 Aralık 1998'de BBC'de Şanar Yurdatapan ile Güçlükonak üzerine yapılan bir röportaj yüzünden, bu kez Orgeneral Hilmi Özkök'ün suç duyurusuyla, benzer bir dava açılmıştı.[89] Askerlerin köylülere dışkı yedirdiği Yeşilyurt Olayı'nı takiben, olay, failler ve yargı süreci hakkında yapılan haberler, bölgenin Jandarma Asayiş Komutanı Sayın tarafından "yanlış ve maksatlı" olmakla itham ediliyordu: "Bazı gazete muhabirleri PKK'nin lehine, devletin aleyhine yazılar yazmayı görev saymışlar sanki. Bunlar belki bilmeyerek, yanlış bilgi ile oluyor ama bazıları da özel nedenlerle yazıyorlar".[90] Dönemin İçişleri Bakanı Mustafa Kalemli'ye göre ise yapılan haberler "... Gerek kendi kamuoyumuzda gerek uluslararası planda ülkemiz hakkında yanlış kanaatlerin doğmasına neden olacak şekilde takdim" ediliyordu. Suçlanan güvenlik güçlerinin suçlu olmadıkları saptanmış olmasına karşın "bu istikametteki iddiaların devam ettirilmesi, bunu tahrik edenlerin, sadece maksatlı bir eğilimin teşvikçileri olduğunu belirginleştirmekten öteye bir değer" taşımıyordu.[91] "Özel maksatla kamunun telaş ve heyecanını doğuracak şekilde asılsız, mübalağalı havadis ve haber yapan veya nakledenler"in cezalandırılmasını öngören OHAL kanunu bugün yürürlükte değilse de, 28 Aralık 2011'de Türk Hava Kuvvetleri'ne ait araçların bombardımanıyla sivil Kürt vatandaşların öldürüldüğü Roboski Katliamı'ndan beş ay sonra Başbakan Recep Tayyip Erdoğan da yukarıdakilere benzer bir tepki verecekti: "Terör örgütü veya uzantıları daha farklı beyan bekliyorsa kusura bakmasınlar. İdari inceleme yapılıyor. Adli incelemeler devam ediyor. Yapacağımız herhangi bir şey yok. Süreci takip ediyoruz, izliyoruz... Zorla gündemde tutanlar terör örgütü ve uzantılarıdır. Samimi olmadığı ortadadır. İstismara dönüştürmenin gayreti içinde olanlar vardır. Kimse de medya da dâhil, bu konuyu fazla istismar etmesin."[92]

90'ları kronolojik ve tematik bir süreklilik içerisinde ele almak gerektiğine dair yapılan vurgu, bu dönemin özgünlüğüne dair bir okuma yapma gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Girişte sözünü ettiğim özgünlüğün izlerini sürmek için bu kısımda başvuracağım kaynaklar, Michel Foucault'nun insanın yalın biyolojik varlığının siyasetin dâhili bir parçası kılınmasına işaret eden

89 Başlangıç, 2001, s. 68-69. (22 Ağustos 2001'de, Türk Ceza Kanunu'nun 159. maddesi uyarınca "devletin askerî kuvvetlerini tahkir ve tezyif" iddiasıyla toplatılan *Korku Tapınağı* kitabının yazarı Celal Başlangıç hakkında da aynı maddeden dava açılmıştı).

90 Başlangıç, 2001, s. 98.

91 Başlangıç, 2001, s. 100-101.

92 "Başbakan Uludere'ye noktayı koydu", *Habertürk*, 24 Mayıs 2012. http://www.haberturk.com/gundem/haber/745030-basbakan-uludereye-noktayi-koydu

biyopolitika kavramı ile birlikte ele aldığı devlet ırkçılığı[93] sorunsalı ve sömürgecilik literatürünün sömürgeci şiddetin "bumerang" etkisine dikkat çeken tartışmaları olacak. Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* başlıklı çalışmasında, Filistin ile İsrail ve ABD ile Afganistan arasında süren savaşlarda ölenlerin arasında karşılaştırmalar yaparak, bazı kayıpların yasının ulusça tutulup paylaşılırken, başka bazı kayıpların yasının tutulmaz, hatta üzerinde durulmaz olduğunu tespit eder.[94] Butler'a göre, hangi yasların tutulup, hangilerinin göz ardı edilebileceğinin dağılımının yapılması, esasen kimlerin normatif olarak insan olduğunu tanımlamaya yarayan dışlayıcı kavramların üretilmesi ve dolaşıma sokulması anlamına da gelmektedir. Buna göre ancak, yaşanabilir bir hayat süren ve yası tutulacak bir ölüme nail olanlar, insandır. Hişyar Özsoy'un Butler'in analizinden yola çıkarak dikkat çektiği üzere egemenler kendilerine başkaldıranlar ya da itaat etmeyenler için yas tutulmasına olduğu gibi mezar yapılmasına da çoğu kez müsaade etmezler.[95] Cumhuriyet tarihi boyunca devletin Kürtleri mezarsız bırakma pratiğini değerlendiren Özsoy, meselenin, "devletin biyolojik olarak öldürdüklerini toplumsal-sembolik olarak yalnız ve "kimsesiz" bırakma, Kürtlerin ölülerini yaşayanlarından ayırma, Kürtlerin hayatı ile ölümü arasında egemen sınırlar çizip bu sınırları sert bir şekilde kontrol etme çabasıydı" olarak tarifler. Buna göre bir egemenlik pratiği olarak yastan ve mezardan mahrum bırakmak, bir "insanlıktan çıkarma" stratejisinin vazgeçilmez bileşenidir.[96] Peki, yaşanabilir bir hayatı ve yası tutulacak bir ölümü hak edecek olanlar kimlerdir? Devlet, hangi niteliğine dayanarak, kimlerin bu kategoriye dâhil edileceğini, kimlerin dışında bırakılacağını nasıl belirler ve hangi mekanizmaları işletir?

Bu sorunun cevabını vermek üzere, biyopolitika ve devlet ırkçılığı kavramlarına başvurmak aydınlatıcı olacaktır. Lemke, biyopolitika kavramının tarihsel izini sürer ve kavramı kullanan ilk siyaset bilimci olan Rudolph Kjellen'in devleti canlı bir organizma olarak tanımlarken, "devleti kendi bedeni ve ruhu üzerinde hüküm süren kolektif bir özne olarak kavrayan" tek düşünür olmadığını aktarır.[97] Kjellen ile birlikte organikçi görüşün pek çok temsilcisi, "devleti, birliği ve tutarlılığı bireylerin özgür iradelerinin bir sonucu olan yasal bir yapı olarak" görmezler. Bu görüşe göre devlet, "hayatın özgün bir biçimidir" ve "politika kendisine yalnızca biyolojik yasalara göre yön ve-

93 Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011; 17 Mart 1976 tarihli ders

94 Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Londra, 2004.

95 Hişyar Özsoy, "Araf'ta kalmak: Tarih mezarda başlar", 07.05.2012. http://politikart1.blogspot.com/2012/05/arafta-kalmak-tarih-mezarda-baslar.html

96 Özsoy, 2012.

97 Thomas Lemke, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İletişim, İstanbul, 2012, s. 26.

rir ve onları meşru kabul edip gerçekliğe uygun saydığı bir ilke olarak alır”.[98] İnsanların yalın biyolojik varlığının, bir diğer deyişle “çıplak hayatın” siyasete dâhil edilmesi, çağdaş düşünürler tarafından egemenin öldürme hakkı bağlamında ele alınmıştır. Foucault, 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca disiplinci iktidar tekniğinin yanına eklenen, disiplinci olmayan yeni bir iktidar tekniğine işaret eder ve biyopolitika adını verdiği bu tekniğin uygulandığı yerin bedenler değil, yaşamlar olduğuna dikkat çeker.[99] Agamben ise bunun Batı’nın siyasi geleneğinin baştan beri ayrılmaz bir parçası olduğunu, hatta siyaseti ve toplumsallığı kuran temel unsurun tam da çıplak hayatın dışlanabilirliği olduğunu savlar.[100] Bu analizler üzerine *nekropolitika* kavramını inşa eden Mbembe ise geç modern sömürgeci işgalin iktidar yapısını incelediği çalışmasında bu yapıyı “çoklu iktidar” olarak tarifler. Buna göre söz konusu iktidar, hem disiplinci, hem biyopolitik hem de nekropolitiktir; bedenler üzerindeki kontrol ekonomisinin azami sınırı, katliamda somutlanır.[101]

Foucault’a göre beden-insanla değil tür-insanla ilgili olan biyopolitika, disipline etmeyi değil ayarlama yapmayı hedefler.[102] Biyolojik olanın devletleştirilmesi ile beraber, siyasal hukukta da önemli bir değişim meydana gelmiştir: Yaşam ve ölüm hakkının hükümranın temel ayrıcalıklarından sayıldığı klasik hükümranlık teorisine göre, hükümdar öldürebildiği anda yaşam üzerindeki hakkını kullanır. Söz konusu olan öldürme ya da yaşatma hakkı değil, öldürme ya da hayatta bırakma hakkıdır. Ne var ki artık hükümranlığı tanımlayan öldürme ya da hayatta bırakma hakkının yanında yeni bir hak vardır: Yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı![103] Foucault sorduğu “Bunun gibi bir iktidarın temel işlevinin yaşamı çoğaltmak, kazaları savuşturmak ve kayıpları gidermek olduğu doğruysa, böylesi bir iktidar nasıl öldürebilir? Bu koşullarda siyasi bir iktidar için öldürmek, ölümü talep etmek, ölüme çağrı çıkartmak, öldürme emrini vermek yalnızca düşmanlarını değil ama kendi yurttaşlarını bile ölüme atmak nasıl mümkün olabilir?” sorusuna şöyle yanıt verir: “İşte sanırım ırkçılık burada devreye girer”.[104] Irkçılığın biyoiktidar ekonomisi içinde “iyi ile kötü, yüksek ile düşük, artan ile azalan ‘ırklar’ arasında ayırım yapılmasını olanaklı hale getirdiğini” ve “yaşaması gereken ile ölmesi gereken arasında ayırıcı bir çizgi kurulduğunu” belirten Foucault’nun analizinde dikkat çeken unsur, öldürme ediminin yalnız-

98 Lemke, 2012, s. 27.

99 Foucault, 2011, s. 248.

100 Agamben.

101 Mbembe, 2003.

102 Foucault, 2011, s. 252.

103 Focault, 2011, s. 245-7, 252.

104 Focault, 2011, s. 260.

ca doğrudan ve fiziksel bir ölümü ima etmediğidir: "Tabii ki ölüme mahkûm etmekten yalnızca doğrudan öldürmeyi değil ama aynı zamanda dolaysız öldürme de sayılabilecek her şeyi kastediyorum: Ölüme bırakma, kimileri için ölüm riskini çoğaltmak ya da çok basit olarak, siyasal ölüm, ülke dışına sürme, dışlama vb.'yi".[105] Irkçılığın bir diğer işlevi de, biyolojik *continuum* içerisinde "yaşamaya değer" olanla "yaşamaya değmez" olanın tasnif edilirken 'ne kadar çok ölüme bırakırsan, o kadar çok yaşarsın' düşüncesinin de gelişmesidir. Bu işleviyle ırkçılık, öldürmenin ideolojik temelini sağlar: "Ötekinin ölümü benim kişisel güvenliğim olması ölçüsünde yalnızca benim yaşamam değildir; yaşamı daha sağlıklı kılacak olan ötekinin ölümüdür, kötü ırkın, daha aşağı olan ırkın ölümüdür".[106] Bu işlevi sayesindedir ki ırkçılık, ne ideolojik bir inşa ne istisnai bir durum ne de bireysel bir eylem olmayıp, "eyleme dair toplumsal alanları yapılandıran, politik pratiklere rehberlik eden ve devletin aygıtları aracılığıyla gerçekleşen" bir olgudur.[107]

Neticede, biyoiktidarın iktidar olduğu bir normlaştırma toplumunda birisini ölüme göndermenin, ötekileri ölüme göndermenin vazgeçilmez koşulu, ırkçılık olur. Hatta ırkçılık, devletin cinayet işlemesini meşrulaştıracak tek gerekçedir. Bu bağlamda ırkçılık evvela "sömürgeleştirmeyle, yani sömürgeci soykırımla" gelişecektir.[108] "Çıplak kökenin ötesinde herhangi bir ayrımın olmadığı sömürgecilik bağlamında, yok edilmek üzere seçilmişlerin, sadece yakıştırılmış aidiyetleri nedeniyle, köklerinin kurutulmasına karar verilmiştir... Sömürgeci iktidar ayrım gözetmeksizin şiddet kullanmaya, dolayısıyla şiddetin kapsamını sürekli genişletmeye yönlendirildikçe kolonyal şiddet soykırımsal hale gelir."[109] Bu ortamda şiddete maruz kalanın uğradığı kaybın üç boyutu vardır: Yurt, kişinin bedeni üzerindeki hakları ve siyasi statü. Bu üçlü kayıp mutlak tahakkümü, fıtri yabancılaşmayı ve sosyal ölümü simgeler ki, hepsinin bir aradalığı insanlıktan çıkarılmışlık anlamını taşır.[110] Bu iktidar işleyişinin mantığı kaçınılmaz olarak toplumsal ilişkilere de yansır, zira toplumsallık da ötekinin, benim hayatım için ölümcül bir tehdit, mutlak bir tehlike olduğu fikri üzerine bina edilir; ötekinin ölümü benim yaşam ve güvenlik potansiyelini arttıracaktır. Böylece 90'larda devletin hasımlarını ölüme bırakma politikasının "devlet ve toplum arasındaki bağı çoğu zaman geri döndürülemez biçimde yeniden kurarken", "düşmanı ortadan kaldırmanın

105 Focault, 2011, s. 262.

106 Aktaran Lemke, 2012, s. 64.

107 Lemke, 2012, s. 65.

108 Focault, 2011, s. 263.

109 Diner, Dan, *Karşıt Hafızalar. Soykırımın Önemi ve Etkisi Üzerine*, çev. Hulki Demirel, İletişim, İstanbul, 2011, s. 72-74.

110 Mbembe, 2003.

gerekliliğine inanmanın toplumsal dokuyu parçalayan bir sürece dönüşmesini" anlamak mümkün hale gelir.[111]

Bu çerçeveden bakıldığında 90'lar sadece kendisini önceleyen dönemde hepsi birer istisna, zorunluluk veya münferit hadise olarak ele alınan devlet şiddeti örneklerinin her birinin yoğunlaşarak, çoğalarak, kitleselleşerek sıradanlaşması anlamını taşımıyor. İnsanların çıplak aidiyetleri veya devletin gözünde hasım olmaları nedeniyle yok edilmesinin yasal düzeyde mümkün ve meşru kılınması ile birlikte bu dönemin asıl önemi, insanların, işkence edilerek infaz edilmesinin, gözaltında kaybedilmesinin, mezarsız bırakılmasının; yaşam alanlarından, toprağından, gelir kaynaklarından koparılmasının, mülksüzleştirilmesinin, "bir şekere muhtaç bırakılmasının"; toplumsal gösteriler sırasında, cezaevlerinde, mahallelerde darp edilmesinin, öldürülmesinin; sadece fiziksel değil sosyal ölüme terk edilmesinin; ölü bedenlere dahi işkence edilmesinin; sadece ormanların, hayvanların, köylerin değil insanların da yakılmasının toplumsal kabul gördüğü yıllar olmuştur.

Ölmeye bırakmak siyasetinin devlet ırkçılığı üzerinden işleyişinin bir örneğini, Kearns'ın (2006), şiddetin modern devletlerin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde sahip olduğu merkezî rolü göstermek üzere İrlanda örneğini ele alan çalışmasında görmek mümkündür. Kearns İrlanda'yı bir istisna mekânı olarak değerlendirir; burada "normal" yasalar askıya alınmış, belirli grupların özgürlükleri ve sahip oldukları korunma mekanizmaları ellerinden alınmıştır. İngiliz sömürgeciliğinin belkemiğini İrlandalıları çıplak yaşama indirgemenin oluşturduğunu ifade eden Kearns, İrlandalıların siyasi bir yaşamdan dışlanışlarını 19. yüzyılın ortalarındaki kıtlık örneği üzerinden anlatır. Kearns'a göre İrlanda kaynaklarına İngilizlerce el konulmasını mümkün kılan yasal düzenlemelerin yanında, ortalama İngiliz tarafından İrlanda'nın "doğanın geniş sofrasında yeri olmayan bir nüfusça tıka basa doldurulmuş" bir yer olarak görülmesi, "politik ekonominin kayıtsızlığının ceza yasalarının şiddeti olarak yüzeye çıkmasını" ve İrlandalıları kendi davalarına sahip çıkma iradesine sahip olmayan sadaka nesneleri olarak tanımlanmasını doğurmuştur.[112] Kearns'ın vurgusu, sömürgecilikte, egemeni yaşamları korunmaya değer bulunmayan insanları ölmeye bıraktığı sürecin, hâkim grubun "kasti ilgisizliği" ile nasıl el ele yürüdüğünedir.[113]

İrlanda üzerine yazılan bir diğer çalışmada Hechter, İrlandalıların egemenin "inayetine" rağmen kurtulamadıkları "insan-dışı" özellikleri, 19. yüzyılda yaptığı İrlanda ziyaretinde gördükleri karşısında dehşete düşen Cambridge Üniversitesi'nden bir tarihçinin gözleminden şöyle aktarır: "Bu korkunç

111 Balta Paker, 2010, s. 437.

112 Kearns, 2006, s. 17.

113 Kearns, 2006, s. 17-18.

ülkede yüzlerce mil boyunca rastladığım insan-şempanzeler, gözümüm önünden gitmiyor. Bunların bizim suçumuz olduğuna inanmıyorum, tersine bizim hâkimiyetimiz altında hiç olmadıkları kadar konforlu yaşatıldıkları kanaatindeyim. Yine de beyaz şempanzeler görmek tüyler ürpertici; siyah olsalardı bu kadar kötü hissetmeyebilirdim, ama tenleri, güneşten yanan kısımları dışında, en az bizlerinki kadar beyazdı".[114] Gazeteci Yusuf Mazhar'ın Ağrı isyanının ardından Kürdistan ve Kürtlere ilişkin gözleminde de benzer bir değerlendirmeye rastlarız: "...Bunların alelade hayvanlar gibi basit sevk-i tabiilerle işleyen his ve dimağlarının tezahürleri, ne kadar kaba hatta abdalca düşündüklerini gösteriyor... Çiğ eti biraz bulgurla karıştırıp öylece yiyen bu adamların Afrika vahşilerinden ve yamyamlardan hiç farkı yoktur... Bunlar (Kürtler), ayrıkotu gibi sardıkları toprakta intişar eder fakat bastıkları yere zarar verir mahlûklardır... Bu Kürt kitlesindeki karanlık ruhu, kaba hissiyatı, hunhar temayülü kırmak mümkün olmadığına kaniyim".[115] Kemalist ulusçuluğun önde gelen ideologlarından, 1924-1930 yılları arasında İktisat ve Adalet Vekilliği de yapmış olan İzmir mebusu Mahmut Esat Bozkurt'a göre ise, Türkler Türkiye'nin tek yetkili sahipleriydiler ve öz Türk olmayan hiç kimsenin ülkede hiçbir hakkı yoktu. Öz Türkler dışındakiler sadece hizmetçi ve köle olma hakkına sahiptiler.[116] Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Saraçoğlu'na göre de özellikle Kürtlerin, "...kültürel düzeyleri o kadar düşük, mantaliteleri o kadar geri ki, Türk devlet organlarına dâhil edilmeleri mümkün değildir... Daha gelişmiş ve kültürlü Türklerle girecekleri yaşam mücadelesinde başarısız olacaklar... Göçebilenler İran ve Irak'a göçecek, kalanlarsa basitçe doğal bir elemeye maruz kalacaktır".[117]

90'larda devletin hasımlarına dönük şiddet siyasetine baktığımızda da aynı bakış açısının izlerine rastlarız. Buna göre bazı insanlar, yeterince insan değildir ve insan gibi muamele edilmeyi hak etmezler. 90'lı yılların ortasında zorunlu göçe tabi kılınan bir köylünün "Bizi zorla köyden çıkarttılar. Korucu olmak istemedik. Ya öldürülecektik ya da köyü boşaltacaktık. Biz de boşalttık. Burası eğer demokratik hukuk devleti ise bize insan muamelesi yapılsın"[118] cümleleriyle dile getirdiği isyana paralel bir tepkiyi yıllar sonra zorunlu göç sonucu Tarlabaşı'na yerleşen Kürtler şöyle dile getirecektir: "Tarlabaşı, "insan" olanın yaşamayacağı bir yerdir. Kürtlerin burada yaşamaya hapsedilmiş olmasının nedeni, "devletin Kürtleri sevmemesinden", "açlıkla terbiye etmek istemesinden", "ya hırsız ol, ya dağa çık" diyerek onları

114 Hechter, 1975, s. xviii.

115 Aktaran, Yıldız, 2001, s. 243-244.

116 Aktaran, Yıldız, 2001, s. 210.

117 Aktaran, David, McDowall, *A Modern History of the Kurds*, I.B.: Tauris, Londra, 2000.

118 Başlangıç, 2001, s. 37.

bir tür cezaya tabi tutuyor olmasından kaynaklanmaktadır."[119] Hatırlanacağı üzere, benzer tepkileri, Ekim 2011'deki Van Depremi ve Aralık 2011'deki Roboski katliamı sonrasında Türkiye kamuoyunda da gözlemlemek mümkün olmuştu. Kronolojik ve tematik bir süreklilik perspektifinden incelendiğinde, devlet ırkçılığının Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana gözlemlenebilir bir olgu olduğunu, aynı zamanda toplumsallığın şekillenmesinin de bu olgudan azade olmadığını bir kez daha tespit etmek mümkündür.

Bu noktada devlet ırkçılığı ve biyopolitika analizini, şiddetin sömürgecilik literatüründe tartışılan "bumerang" etkisi ile birlikte okumak anlamlı olacaktır. Sömürgeci şiddetin alametifarikası sayılan insanlıktan çıkartıcı/kendine yabancılaştırıcı etkiler, Mbembe'nin yukarıda değindiğimiz kayıp tarifinin tek taraflı olmadığını gösterir. Jean Paul Sartre, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı Önsöz'de sömürge dünyasını tartışmasız şiddetli bir yer olarak betimler ve şiddetin buraya, sömürülenin yurduna ve zihnine sömürgeci tarafından getirildiğini söyler. Ne var ki, her yere nüfuz etmiş olan bu şiddetten, şiddetin bizzat sorumlusu ve faili de nasibini alacaktır, zira sömürge düzeninde şiddet tek taraflı işlemez.[120] *Discourse on Colonialism* adlı eserinde sömürge dünyasında şiddetin çift yönlülüğünü, Avrupalı sömürgecinin sömürülen üzerinde uyguladığı şiddetin en nihayetinde dönüp kendisini de ele geçirdiğini anlatan Aime Cesaire, bizzat Avrupa kıtasının yavaş ama kaçınılmaz biçimde barbarlığa mahkûm olacağını iddia eder.[121] Bumerang metaforuna başvurarak tarif ettiği bu süreçte sömürgeciliğin "en medeni insanı dahi insanlıktan çıkardığını" söyleyen Cesaire, sömürgecilik faaliyetinin, kendisini vicdanını rahatlatmak için karşısındaki insanı *hayvan* olarak görmeye şartlandıran sömürgeciyi de bir hayvana dönüştürdüğünü anlatır.[122] Cesaire değerlendirmesinde, bu insanlıktan çıkaran döngünün içerisinde sömürgecinin kendisinin de hayvana dönüşmesi için sömürülene karşı bizzat ve doğrudan şiddet eylemlerine başvurmasının gerekli olmadığına dikkat çeker. Aslında vahşet zehrini besleyen şey, tam da bu umursamazlık, tepkisizliktir. Hatta, Sartre'in *Wretched of the Earth*'ne yazdığı Önsöz'de ifade ettiği üzere, kişinin "şiddet-karşıtı" saflarda yer alması da onu cellatların tarafında sayılmaktan alıkoymayacaktır, zira "tüm rejim, hatta sizin şiddet karşıtı düşünceleriniz bile bin yıllık bir baskıyla koşullanmışsa, pasifliğiniz yalnızca kendinizi ezenlerin safına yerleştirmeye hizmet eder".[123]

119 Bahar Şahin, "Tarlabaşı: Medeniyetin 150 metre aşağısı", Uyan, P. S. (der.), *Hayalden Gerçeğe: Tarlabaşı Toplum Merkezi Deneyimi* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, 9-48.

120 Fanon, 2001.

121 Cesaire, 1972, s. 35-36.

122 Cesaire, 1972, s. 41.

123 Fanon, 2001.

Sonuç yerine

> "Siyasette tayin edici bir unsur vardır. O da millettir. Derin devlet milletin şuurudur. Milletin vicdanıdır - 2003"
>
> "Devlet için yaptık, devlet için yattık - 2013."
>
> MEHMET AĞAR[124]

Girişte, 90'ları tarif ederken, dönemin devlet şiddetinin bilhassa Kürdistan'da ulaştığı vahim ve akıldışı boyutla hatırlandığını belirtmiştim. Yazının akışı boyunca ise, aslında 90'lardaki şiddetin (kuşkusuz vahim olmakla birlikte) o kadar da "akıldışı" olmadığını, aksine "devlet aklı" ile uyumlu ve kronolojik ve tematik bir sürekliliğin parçası olarak değerlendirilmesi gereken bir olgu olduğunu, bir diğer deyişle 90'ların 90'larda başlamayıp bitmediğini tartışmaya çalıştım. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, kuruluşundan itibaren düzenini kurmak ve korumak için şiddete başvuran, bu şiddeti meşrulaştıran ve normalleştiren bir yapı olagelmiştir. Şiddet ile hukuk arasındaki örtülü zorunluluk ilişkisi, egemenin topluma kimi dâhil edeceğini/dışlayacağını ve kime siyasi özne olma hakkını verip/kimden esirgeyeceğini belirleyebilmesini sağlamıştır. Devlet, "yalnızca siyasi hasımlarının değil, şu ya da bu nedenle siyasi sistemle bütünleşmeyecekleri belli olan yurttaş kesimlerinin bedenen ortadan kaldırılmasına izin veren" bir ortamı yaratacak kalıcı olağanüstü hali yasalar eliyle meydana getirirken, biyoiktidarcı egemenlik anlayışı çerçevesinde "kimin normatif olarak insan sayılacağının", "yaşamaya ve yasının tutulmasına değer" bulunacağının ayrımı ırkçılık üzerinden yapılmış, çıplak aidiyetleri veya devletin gözünde hasım olmaları nedeniyle bazı insanların öldürülebilir olması mümkün ve meşru kılınmıştır.

Türkiye ve Kürdistan tarihi, olağanüstü hal rejiminin geçici bir durum değil, kural; bir zorunluluk veya gereklilik değil olumsal, hukuka kayıtlı ve bağlı ama hukukun özünde olmayan bir durum olduğunu ortaya koyar. 90'lar da bu anlamda bir istisna değildir. Bugünden bakıldığında 90'ları siyaseten değilse de sosyolojik bakımdan ayrı kılan en önemli unsur, kanımca, örneklerini son yıllarda sıkça ve ülkenin her yanında gördüğümüz linç pratiklerinin,[125] bir anlamda devlet şiddetinin "taşeronlaşarak" gerektiğinde

---

124 1980'den başlayarak, İstanbul Emniyet Müdürlüğü Terörle Mücadele Şube Müdür Muavini ve Asayiş Şube Müdürü; 1984-88 arasında Terör ve Asayişten Sorumlu İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı; 1988-90 arası Ankara Emniyet Müdürü; 1990-92 arası İstanbul Emniyet Müdürü; 1992-93 arası Erzurum Valisi; 1993-95 arası Emniyet Genel Müdürü; sırasıyla DYP ve bağımsız Elazığ milletvekili; siyasi parti lideri; T.C. 53. Hükümetinde Adalet Bakanı, 54. Hükümetinde İçişleri Bakanı; Bin Operasyon sorumlusu, Susurluk Davası hükümlüsü.

125 Bkz. Hakan Akçura, Türkiye Linç Yapılmış ya da Lince Kalkışılmış Mülki İdare Bölümleri Haritası, http://hakanakcura.com/category/harita/

kolaylıkla “hassas vatandaşa” devredilmesinin zeminini hazırlayan bir toplumsallığın üretilmiş olmasıdır. “90’lardan sonra nasıl yaşayacağız/yaşıyoruz” sorusuna verilecek her cevabın, bu toplumsallığın üretiminde yalnızca devlet şiddetinin resmî ve gayriresmî aktörlerinin cürümlerinin değil, şiddet karşısında suskunluğunu muhafaza etmiş bulunanların da katkısını hesaba katması gerekir.

KÜRDİSTAN/TÜRKİYE VE CEZAYİR/FRANSA: SÖMÜRGE YÖNTEMLERİ, ŞİDDET VE ENTELEKTÜELLER[1]

BARIŞ ÜNLÜ

Bu makale, Fransa'nın Cezayir'de ve Osmanlı-Türkiye'nin Kürdistan'da uyguladığı sömürgecilik yöntemleri ve bunlara karşılık Cezayirlilerin ve Kürtlerin gösterdikleri direniş üzerine bir mukayese denemesidir. Mukayese, sömürge ilişkilerinin bir diyalektik içerisinde hem sömürgeyi hem de sömürgeci ülkeyi nasıl değiştirip dönüştürdüğünü de içermeyi hedeflemektedir. 1830'larda başlayan her iki süreç Fransızlığın, Cezayirliliğin, Türklüğün ve Kürtlüğün oluşmasında, pekişmesinde ve sonra da dönüşüme uğramasında hayati roller oynadı. Entelektüellerin sömürgeciliğe ve şiddete olan yaklaşımları ise bahsi geçen ülkelerdeki düşünce hayatını derinden sarstı, entelektüel dünyayı kamplara böldü ve sonunda resmî ideolojilerin çöküşünü hazırlayan faktörlerin en önemlilerinden biri oldu. Yazı bütün bu süreçleri kapsamayı amaçlamaktadır.

Göstermeyi umduğum gibi, Osmanlı-Türkiye ve Kürdistan ilişkiselliğiyle Fransa ve Cezayir ilişkiselliği arasında –önemli birçok farklılıkla birlikte– çarpıcı benzerlikler vardır. Asıl önemlisi bu benzerlikler tesadüfî değildir; benzer yöntemlerin, benzer kaygıların, benzer dünya görüşlerinin, benzer direnişlerin sonucudurlar. Osmanlı-Türkiye ve Kürdistan ilişkilerine sömürgecilik açısından bakmak ve bunu bir mukayese üzerinden gerçekleştirmek, Kürt ve Türk meselelerine yaklaşımımızı zenginleştirebilir ve Türkiye tarihine farklı açılardan bakmamızı sağlayabilir diye düşünüyorum.

Tabii her iki ilişkiselliğe 1830'lardan bugüne farklı açılardan mukayeseli bir şekilde bakmak bir makalenin boyunu çok aşıyor. Burada, planladığım daha geniş ve uzun erimli bir çalışmaya giriş yapmayı amaçlıyorum. Muka-

1 Eleştiri ve önerileri için Faruk Alpkaya ve Onur Demir'e çok teşekkür ederim.

yese edilebilecek noktalara, bakılması gereken meselelere ve bunları yaparken kullanabileceğimiz bazı kavramlara dikkat çekmekle yetineceğim.

Modernleşme, kolonizasyon ve sömürgeleştirme

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıla gelindiğinde Batılı büyük güçler karşısında ciddi bir gerileme içindeydi. Topraklarında ayrılıkçı-milliyetçi hareketler güçleniyor ve imparatorluk tedricen küçülüyordu. Sultanlar ve bürokratlar bu gidişatı engellemek ve mümkünse tersine çevirmek için reformlar yapmak zorundaydılar. Ancak merkezdeki yeniçeriler, taşradaki ayanlar ve sınır boylarındaki aşiretler devletin modernleşme-merkezîleşme girişimlerine karşı engel oluşturuyordu. İmparatorluk bu engellemelere karşılık 1810'lardan 1910'lara bir dizi (yeniden) fethe girişti. İlk önce ayanlar ve yeniçeriler ortadan kaldırıldı, sonra da sınır boylarının üzerine gidildi. Amaç yeni bir tür imparatorluk, bir 19. yüzyıl imparatorluğu kurmaktı. Bu, en azından 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı hâkimiyetinde olan ama son yüzyıllarda giderek özerkleşen, hatta bazı yerlerde *de facto* bağımsızlaşan bölgelerin ordularla yeniden fethi demekti. Ordular fetihleri tamamladıktan sonra ise hem merkezde hem de taşrada bir dizi reform hamlesine girişildi. Devlet; basın, telgraf, yol, demiryolu, eğitim, nüfus sayımı, iskân, maliye, hukuk, ordu, idare-bürokrasi gibi alanlarda kurulan yeni ve modern kurumlarla ülke ve topluma nüfuz edecek, kontrolü/denetimi sağlayacak ve bireyin verimini artıracak yöntemler denedi.[2] Bu hedeflerin nerede/ne kadar gerçekleştiği tartışmaya açık ama hedefin kendisine yönelik kararlılık kesin. Yeniden fetihlerin sonucunda ortaya çıkan modern bir imparatorluktu.

Selim Deringil, 19. yüzyıl Osmanlısı'nın "artık kurallarını kendisinin koymadığı bir dünyada" ayakta kalmak için sömürgeci güçlerin yöntemlerine öykündüğünü ve bunları kendi topraklarında mümkün mertebe uygulamaya çalıştığını savunur: "Modernite ve kolonyalizm kavramlarını örtüştüren Osmanlı eliti kolonyalizmden, gittikçe daha da tehditkâr bir hal alan dış dünyaya karşı verdiği hayatta kalma mücadelesinde faydalandı." Bu yayılmacı değil, varlığını koruyucu bir "ödünç alınmış kolonyalizm" örneğiydi.[3] Deringil'in incelediği örnekler, modern iktidar yöntemlerinin (disiplin, denetim, kontrol, asimilasyon, altyapı vs.) denendiği Libya, Hicaz ve Yemen gibi merkeze uzak sınır bölgeleridir. Thomas Kühn de çalışmalarında Ye-

2 Bu sürecin Osmanlı genelinde iyi bir özeti ve Ürdün örneğinde ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Eugene L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Otoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

3 Selim Deringil, "'Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, çev. Uğur Peçe,, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 166-170.

men'in 1870'lerin başında Osmanlı tarafından "yeniden fethedildiğini" vurgular. Kühn'e göre bu açıkça emperyalist bir genişlemedir çünkü bu tarihten önceki iki yüzyıl boyunca Yemen fiili olarak bağımsızdı. Emperyalist güçlerle girmeye çalıştığı rekabet içinde, Osmanlı Arap yarımadasının güneyinde tekrar hâkimiyet kurmak istiyordu. Osmanlı'nın bu hedefi, Afrika'nın kapışıldığı ve Hindistan'daki İngiltere'nin Arap yarımadasında genişlemeye çalıştığı 1880'lerden başlayarak iyice önemli hale geldi. Osmanlı Yemen'i nasıl yöneteceği ve kontrol edeceği üzerine düşünürken sömürgeci güçlerin Afrika Boynuzu'nu nasıl yönettiğini dikkatle inceledi. İngiltere'nin Sudan'da uyguladığı dolaylı yönetim çerçevesi (*indirect rule*) Osmanlı'ya özellikle cazip geliyordu. Abdülhamid'in yakın adamlarından Tahsin Paşa da Sultan'ın Yemen ve Irak gibi uzak eyaletlerde "müstemleke" politikası denebilecek yöntemler izlediğini belirtir. Ancak Osmanlı bunun adını hiçbir zaman böyle koymaz çünkü özellikle Müslüman tebaasını hedefleyen propagandasının önemli bir motifi, İslâm dünyasını Hıristiyan emperyalist güçlerden koruduğu iddiasıydı. Abdülhamid'in halifelik ideolojisi büyük ölçüde bununla ilgiliydi.[4] Kühn'e göre Osmanlı, Yemen'de eski emperyal tekniklerle (içerici) yeni kolonyal teknikleri (dışlayıcı) birleştirmişti. Sonuçta ortaya çıkan "kolonyal Osmanlıcılık"tı.[5]

Osmanlı periferilerine bu yeni kolonyal bakış açısıyla yaklaşırken, kendine has bir oryantalizm de oluşturmuştu. İmparatorluk yöneticileri, Batı'nın dünya üzerindeki artan hâkimiyetine koşut olarak doğan oryantalizmin geri, durağan, vahşi Osmanlı imgesine karşı tepkiliydiler ve buldukları her fırsatta Osmanlı imajını düzeltmeye çalışıyorlardı. Ancak Osmanlı aynı zamanda oryantalist söylemin ve perspektifin temel motiflerini içselleştiriyor, kendi "doğusu"na Batı'nın kendisine baktığı gibi bakmaya başlıyordu. Özellikle Abdülhamid döneminde köklenen Osmanlı Oryantalizmi, sınır bölgelerini ve oralarda yaşayan aşiret topluluklarını vahşi, barbar, arkaik olarak gören bir söylem geliştirmişti. Ancak Ussama Makdisi'nin vurguladığı gibi, Osmanlı eskiden de –yani klasik bir modern-öncesi imparatorlukken de– bünyesinde yaşayan periferik toplulukları vahşi, sapkın ya da kâfir olarak görürdü. Başka bir deyişle vahşiler, barbarlar ve kâfirler eskiden de hakir görülürdü ama aynı zamanda da tolere edilirlerdi. Osmanlı üstündü, diğerleri aşağı-

4 Thomas Kühn, "Shaping and Reshaping Colonial Ottomanism: Contesting Boundaries of Difference and Integration in Ottoman Yemen, 1872-1919", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, c. 27, n. 2, 2007, s. 331.

5 Thomas Kühn, *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849-1919*, Brill, Leiden, 2011, s. 1-30, 38-40. Bu kitap baskıya gitmek üzereyken haberdar olup okuduğum, "Osmanlı kolonyalizmi"perspektifini tartışan ve eleştiren çok iyi bir makale için bkz. Edip Gölbaşı, "19. yüzyıl Osmanlı emperyal siyaseti ve Osmanlı tarih yazımında kolonyal perspektifler", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar,* 13, Güz 2011, s. 199-222.

daydı ve bu düzen ebediyen böyle kalacaktı. Modern Osmanlı'da ortaya çıkan yenilik, merkezle periferiler arasındaki bu farklılıkların kalıcı olmadığı, ortadan kaldırılabileceği anlayışıdır. Artık vahşiliğe tolerans kalmamıştı. Modernitenin ilerlemeci dünya görüşünü içselleştiren Osmanlı'nın, periferisindeki topluluklarla kendisi arasındaki zamansal ve mekânsal uçurumu kapatması gerekti.[6] Zamansal uçurum (yüzlerce yıllık gelişmişlik farkı) asimilasyonla, mekânsal uçurum (binlerce kilometrelik mesafe) ise merkezîleşmeyle kapanacaktı.

Abdülhamid'in kendisi bir Avrupalı elçiye, Doğu Anadolu'da "hali tavrı Amerika'daki yabanıl kabilelere benzeyen" aşiretler olduğunu söylemişti. İşte Osmanlı, elindeki imkânlar elverdiği ölçüde, "hal-i vahşet ve bedeviyette yaşarlar" dediği bu vahşileri, yani Arapları, Arnavutları, Kürtleri, Alevileri, Ezidileri, Zeydileri vb. kolonyalist bir perspektifle asimile etmeye çalışacaktı. Vahşileri ve sapkınları "karakterlerini ve inançlarını düzelterek" medenileştirmek, İslâm unsurunu mezheb-i resmiyye (Hanefilik) etrafında birleştirmeyi hedefleyen Abdülhamid dönemi Osmanlıcılığının asimilasyonist ve kolonyalist söyleminin sürekli tekrarlanan motifiydi.[7]

Deringil, imparatorluğun göçebeleri medenileştirme ve Osmanlılaştırma çabalarını, Eugen Weber'in etkili eserine referansta bulunarak, 19. yüzyılın son çeyreğinde Fransa'da yaşayan köylülerin Fransızlaştırılması sürecine benzetir. Bunun da ötesine giderek, 19. yüzyıl Osmanlısı'nın sadece periferik grupları değil, bütün bir Osmanlı tebaasını özellikle eğitim yoluyla itaatkârlaştırarak, istediği şekilde biçimlendirerek Osmanlılaştırmaya çalıştığını vurgular.[8] E. Weber, 19. yüzyılda Paris'te yaşayan Fransızların Fransa kırsalında yaşayan köylüleri barbar, vahşi, cahil, tarihsiz, kültürsüz, görgüsüz, pis, hayvanlarıyla hayvan gibi yaşayan insanlar olarak gördüklerini belgeledi. Parislilere göre, kendileriyle 100 km uzaktaki bir köy arasında entelektüel ve kültürel açıdan yüzlerce yıllık bir mesafe vardı. Bu farklılıklar eskiden (eski rejim) sorun teşkil etmiyordu ancak artık (Fransız Devrimi sonrası) teklik ve birlik düşüncesi hâkimdi. Dolayısıyla çeşitlilik hoşgörülemezdi ve zaman farkı kapatılmalıydı (Osmanlı örneğindeki gibi). Bunun üzerine merkezî Fransa özellikle 1870'ten (3. Cumhuriyet) başlayarak Fransız kırsalını "yeniden fethetme"ye başladı. Fetih bazen silahlarla, ama çoğu zaman

6 Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, c. 107, n. 3, 2002, s. 768-796. Osmanlı'nın 19. yüzyıl sonlarında periferilerini nasıl algıladığına dair bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları", *Toplum ve Bilim*, n. 83, Kış, 1999/2000, s. 178-201.

7 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul, 2002, s. 50-58.

8 *A.g.e.*, s. 75, 102. Rogan da benzer bir ifade kullanır: "Tribesmen into Ottomans." Bkz. Rogan, *op.cit.*, s. 14.

okullarla, yollarla, demiryoluyla, parayla, pazarlarla oldu. Kitleler Fransızca öğrendi, Fransız gibi düşünmeye ve duygulanmaya başladı.[9] Bedenleri ve zihinleri fethedilmişti.

Timothy Mitchell da benzer bir süreci Mısır örneğinde inceledi. Mitchell, 1882'de başlayan İngiliz sömürgeciliğine değinmekle birlikte, asıl olarak Mehmed Ali Paşa ve diğer Mısırlı elitlerin/burjuvazinin Mısır'ı büyük ölçüde Fransa ve İngiltere'den öğrendikleri modern iktidar teknikleriyle nasıl kolonize ettikleri üzerine odaklanmıştır. Bu Foucaultcu kolonizasyon perspektifi, bildiğimiz sömürgeleştirmeden bir anlamda daha dar, bir anlamda da daha geniştir. Daha dardır çünkü; büyük toprak parçalarının fethi ve sömürülmesinden çok bedenlerin ve karakterlerin şekillendirilmesi ve kolonize edilmesinden bahseder. Ancak aynı nedenle de daha geniştir çünkü modernitenin kesintisiz, titiz, planlamacı ve nüfuz edici iktidarını inceler. Bütün bir toplumu ve ülkeyi nasıl düzenlediğinden, gözetlediğinden, disipline ettiğinden, kontrolü altına aldığından söz eder. Böylece Mısırlılar –mümkün mertebe– uysal, disiplinli, düzenli, çalışkan, hijyenik, verimli vatandaşlar yapılmışlardı. İlginç ve belki beklenmedik olan, Mısır köylülerinin bu Foucaultcu kolonizasyonu ve asimilasyonunun, Fransa köylülerinin Fransızlaştırılmasından daha önce başlamış olmasıdır.[10] Bir başka deyişle; Osmanlı ve Mısır modernleşmeleri/merkezîleşmeleri hiç de geç kalmış değillerdi. Sadece imkânları sınırlıydı, o da kısmen.

E. Weber de kolonizasyon kavramını köylülerin Fransızlaştırılması politikası için kullanmaktadır. Hatta bir adım ileri gidip, Frantz Fanon'un Cezayir'deki sömürge durumu hakkında yazdıklarının bir özetini aktarır ve bunların aynen kırsal Fransa'da geçerli olduğunu iddia eder: Sömürgeci, sömürgeleştirilmişin tarihini alır, onu çarpıtır ve yok eder; kültürünü parçalar, okumuşlarını kendi kültürüne asimile eder; şehirlerini ve köylerini fatih generallerin ve köprüleri-yolları yapan mühendislerin büstleriyle donatır vb. Zaten Fransız modernleştiricilerinin kendileri de Fransa kırsalında ve Cezayir'de yaptıkları arasında analojiler kurmuşlardı. Ancak Weber kendisinin Fransa portresiyle Fanon'un Cezayir portresi arasında kritik bir farklılığa da işaret eder: Cezayir'in bütün tarihinde ve Cezayirlinin gündelik hayatının neredeyse her anında maruz kaldığı şiddet Fransa'da mevcut değildi. Belki bazı yerler yeniden fethedilirken zor kullanılmıştı ama bunlar istisnai veya bir defaya mahsus idi çünkü fazla isyan eden çıkmamıştı.[11]

---

9 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976, s. 3-5, 9, 486-87.

10 Timothy Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

11 Weber, *op.cit.*, s. 489-491.

Weber'in çok da önemsemiyormuş gibi göründüğü bu farklılık (şiddet) aslında hayatidir: Hem kelimenin gerçek anlamıyla, yani yüz binlerce insanın hayatını sona erdirmesiyle, hem de sömürgeleştirmenin gerçekte ne demek olduğunu göstermesiyle. Fransız ve Anadolu köylüleri Fransızlaştırılmış ve Osmanlılaştırılmış/Türkleştirilmişlerdir ve bu süreçte Mitchell'ın analiz ettiğine benzer bir Foucaultcu kolonizasyon gerçekleşmiştir. Ancak bu bölgelerde, Cezayir'de ve Kürdistan'da yaşanan devlet şiddetiyle/terörüyle mukayese edilebilir bir şey yaşanmamıştır. Çünkü Fransa'da ve Anadolu'da "yeniden fetihler" sonrasında asimilasyon büyük ölçüde sorunsuz bir şekilde işlemişti. Ama Cezayir ve Kürdistan'da bu böyle olmadı. Bedenlerin ve zihinlerin fethi gerçekleşemedikçe, yani isyan sürdükçe, devlet de şiddetin dozajını artırdı. Böylece Cezayir ve Kürdistan hem sürekli işgal hem de bedenleri-zihinleri disipline etme anlamlarında ikili bir sömürgeleştirme/ kolonizasyon sürecine tabi tutuldular.

Bu noktada kavramsal olarak kullanışlı bir ayrıma gitmek istiyorum: Makalenin geri kalanında, *kolonizasyon*'dan zihinlerin ve bedenlerin fethi, başka bir deyişle kitlelerin egemen grubun kültürüne ve moderniteye asimile edilmesi; *sömürgeleştirme*'den ise, büyük toprak parçalarının fethi ve farklı nedenlerle asimile edilemeyen kitlelerin yoğun ve gaddar bir işgal altında tutulması anlaşılacak. Fransa ve Anadolu'da gerçekleşen kolonizasyondur, çünkü asimilasyon fazla direnişle karşılaşmadan başarılı olmuştur; Cezayir ve Kürdistan'da gerçekleşen ise sömürgeciliktir, çünkü asimilasyon başarısız, işgal sürekli olmuştur. Sömürgeleştirme kolonizasyon ve asimilasyon politikalarını içerir ama onlardan fazlasıdır. Sürekli bir yapısal şiddeti, yapısal eşitsizliği, ırkçılığı, sömürgeleştirilmişlerin bir kısmında işbirliğini ve bir kısmında ise direnişi ima eder. Artık Cezayir ve Kürdistan'a geçebiliriz.

Cezayir ve Kürdistan'ın fethi

Sadrazam Mustafa Reşid Paşa 26 Temmuz 1847'de toplanan Osmanlı Bakanlar Kurulu toplantısından sonra Sultan Abdülmecid'e şu satırları yazdı: "*Kürdistan'ın fethine* dair (...) Meclis-i Has'da okunmuş ve velinimetimiz padişahımız efendimize böyle nice nice fetihler [nasip olması dileğinde bulunulmuştur]. (...) Görünüşte yüce devletin, ama aslında birtakım zalim ve serkeşlerin elinde olan *Kürdistan'ın tamamının fethinin*, sonuçta, çeşitli yararlar sağlayan ve devletin de çıkarına olan bir vak'a-i Hayriye olduğu kuşkusuz olduğundan ..."[12]

1510'larda Osmanlı hâkimiyetine fetihle değil anlaşmalarla giren Kürdistan, yüzyıllar boyunca sancak bölgelerinden ve özerk/yarı-özerk mirlikler-

12 Aktaran Ahmet Kardam, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyan Yılları*, Dipnot, Ankara, 2011, s. 51. İtalikler Kardam'ındır.

den oluşan karma bir yapıyla idare edildi. Bölgenin özerkliği konjonktüre ve Osmanlı'nın değişen kapasitesine göre azalıp artabiliyordu. Ancak Kürdistan 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde, diğer pek çok Osmanlı eyaleti gibi, büyük ölçüde özerk hale gelmişti. II. Mahmud döneminde yoğunlaşan yeniden fetih ve merkezîleşme hareketleri bu eğilime son vermek ve yeni tür merkezî bir imparatorluk kurmak içindi. Kürdistan'daki merkezîleşme politikasına ilk direnişi, özerkliğinden ödün vermek istemeyen, hatta bunun ötesine geçip daha da güçlenmek isteyen Soran beyi Revanduzlu Mir Muhammed gerçekleştirdi. 1830'ların ortasına gelindiğinde Kürdistan'ın büyük bölümüne hâkim olan Mir Muhammed 1836'da Osmanlı ordularınca yenilgiye uğratıldı. Ancak Mısır sorunuyla başı büyük dertte olan Osmanlı merkeziyetin hâkimiyetini kuramadı ve Mir Muhammed'in yerini Botanlı Mir Bedirhan aldı. Yaklaşık 10 yıl Kürdistan'ın neredeyse tek hâkimi olan Bedirhan Bey'in kendi adına hutbe okuttuğu, sikke bastırdığı bilinmektedir. Ayrıca Cizre merkezli Kürdistan'a düzen ve göreli bir refah getirdiği de söylenmektedir. Ancak giriştiği iki büyük Nasturi katliamı Bedirhan'ın sonunu hızlandırdı. Fransa ve İngiltere'nin de teşvikiyle, Osmanlı ordusu Cizre'ye yürüdü ve bazı ufak çatışmalardan sonra Mir Bedirhan 1847'de teslim oldu.[13] Kürdistan'da yüzyıllardır süren mirler dönemi böylece sona ermişti. Eski Osmanlı'yla birlikte eski Kürdistan da tarihe karıştı; yeni merkezî Osmanlı'yla birlikte yeni bir Kürdistan ortaya çıktı. Merkez için bundan sonraki en önemli mesele bedenlerin ve zihinlerin fethiydi.

Cezayir, Kürdistan'la aşağı yukarı aynı tarihlerde Osmanlı'ya dâhil oldu. Bu iki sınır bölgesi de Osmanlı'nın doğu ve batı sınırlarındaki en güçlü iki rakibi olan Safevi ve İspanya'ya karşı tampon işlevi göreceklerdi. Kürdistan gibi Cezayir de 1830'a kadar Osmanlı merkezinden büyük ölçüde özerk bir şekilde yönetildi. Özerklik iki düzeyde işliyordu. Hem Cezayir'in başındaki adamlar (beylerbeyleri, paşalar, ağalar, dayılar) Osmanlı merkezinden, hem de Cezayir'in taşrasındaki beylikler Cezayir'in merkezinden özerkti. Özetle, karşımızda klasik bir modern-öncesi imparatorluğun sınırboyu eyaleti vardı ve ilişkiler denge politikalarıyla, müzakerelerle sürüyordu.[14]

Fransa Cezayir kıyılarını 1830'da kolay bir şekilde işgal etti, ancak asıl zorluk işgal iç bölgelere doğru genişlemeye yöneldiğinde başlayacaktı. Cezayirli Araplar ve Berberiler, aşiret liderleri ve şeyhler/dervişler öncülüğünde 1830-1871 arasında defalarca isyan ettiler. Bu isyancıların en ünlüsü Emir Abdülkadir'dir. 1830'lardan 1840'lara kadar Fransız ordularını önemli yenilgilere uğrattı, Cezayir'in önemli bir kısmını kontrol etti ve devletimsi bir ya-

13 *A.g.e.*, s. 267-310.

14 Osmanlı Cezayiri üzerine iyi bir özet için bkz. John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*, Indiana University Press, Bloomington, 2005, s. 16-44.

pı kurmayı başarabildi. Ancak en sonunda sayısı sürekli artırılan Fransız ordusuna karşı gücü yetmedi ve 1847'de teslim oldu.[15] Bütün bunlar tabii ki akla Mir Bedirhan'ı getiriyor. Emir ve Mir kendi bölgelerinde emperyal güçlere karşı koydular ve bu modern(leşen) imparatorluklara karşı –muhtemelen Mısırlı Mehmed Ali Paşa'dan ilham alarak– kendi modern devletlerini kurmaya çalıştılar. Her iki beyin de torunlarının bir bölümü asimile edilirken bir bölümü ise sonraki yıllarda direnişi çeşitli araçlarla devam ettirerek Fransız ve Osmanlı-Türk devletlerinin başına büyük belalar sardılar. Ve nihayet her iki bey de sonraları oluşacak Cezayir ve Kürt milliyetçiliklerinin ulusal kahramanları oldular.[16] Bu benzerlikler tesadüfî değildir: İki direniş de işgale ve merkezîleşmeye karşı bağımsızlığını koruyarak modernleşme arzusunu yansıtmaktadır; iki yenilgi de, her iki bölgedeki geleneksel yapının ve güç ilişkilerinin çöküşünü ve yerine başka türlü ilişkilerin ikame edilmesini simgeler. Bunların yanında 1847'de teslim olmaları ve Şam'da sürgünde ölmeleri gibi tesadüfî benzerlikler de vardır. Aralarındaki en büyük fark ise (ki çok önemli ve etkisi her zaman sürecek), Emir "kâfir" ve yabancı bir orduya karşı direnirken, Mir dindaş ve tanıdık bir orduya karşı mücadele vermişti. Ancak sonuçta Cezayir'de eski Osmanlı'nın yerine modern ve merkeziyetçi Fransa, Kürdistan'da da eski Osmanlı yerine modern ve merkeziyetçi Osmanlı geldi.

Cezayir ve Kürdistan'ın sömürgeleştirilmesi (1840'lardan 1930'lara)

Cezayir

Şiddet daha ilk günden itibaren Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğinin temelini oluşturdu ve sürekliliğini sağladı. İsyanlar vahşetle bastırıldı, on binlerce insan öldürüldü, kolektif cezalandırma uygulandı, tarlalar yakıldı, sürüler telef edildi. Küçüklü büyüklü sayısız arazi müsadere edildi ve Güney Avrupa'dan gelen yerleşimcilere ve sermayedarlara verildi. Katliamlar, dinî kurumların çökertilmesi, topraksızlaştırma geleneksel toplum yapısını, aşiret birliklerini, göçebeliği, tarımı parçaladı ve Cezayirli nüfusunu hızla düşürdü.

Tabii sadece doğrudan ve yapısal şiddet yöntemleriyle Cezayir gibi devasa bir ülkeyi yönetmek mümkün değildi. 1840'ların ortasında bir Fransız ko-

15 *A.g.e.*, s. 57-66.

16 Abdülkadir Şam'da, Bedirhan ise Girit'te sürgündeyken Hıristiyan unsurları Müslüman katliamlarına karşı korudular. Bu Abdülkadir'in prestijini Batı'da çok artırırken, Bedirhan'ın yaptıkları fazla görülmedi, çünkü Nasturi katliamları unutulacak gibi değildi. Ahmet Kardam yeni yayımlanan kitabında bunu da işliyor: Ahmet Kardam, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Sürgün Yılları*, Dipnot, Ankara, 2013, s. 192-197.

mutan şöyle diyordu: "Asıl mesele, onları elimizde tutabileceğimiz, zaptedebileceğimiz bir şeye dönüştürmektir. Elimizde olurlarsa bugün bizim için imkânsız olan pek çok şeyi yapabiliriz ve belki de bedenlerini zaptettikten sonra zihinlerini de zaptedebiliriz."[17] Fransa 1789'dan itibaren kendi hümanist evrenselciliğine ve medenileştirme misyonuna derinden inanıyordu. Cezayirlilerin ilkelliğinden, barbarlığından, geriliğinden ise şüphe yoktu. Nitekim bu Fransızlar tarafından üretilen metinlerin neredeyse hepsine yansımış bir ön kabuldür. Doğrudan ve yapısal şiddetleri meşrulaştıran ve kaçınılmaz gösteren işte bu kültürel şiddetti. Barbarlar eski bir zamanda yaşıyorlardı ve buna izin verilemezdi.

Bu bizi asimilasyon fikrine getiriyor. İlkeller uygarlık seviyesine nasıl çıkarılacaklardı, Fransa ve Cezayir'in birliği nasıl sağlanacaktı? Sorular bunlardı. 1841'de Cezayir'de kurulan Arap Bürosu'nda çalışan Fransız askerler ve bürokratlar 1870'e kadar bu işe en çok kafa yoran insanlar oldular. Büroda çalışanların önemli bir kısmı ilk sosyolog sayılan Henri de Saint-Simon'un inanmış müritleriydiler. Fransız aydınlanmasına, evrenselciliğine ve medenileştirme misyonuna derinden bağlı bu idealist kişiler, artık sosyolojinin kanunları ve toplumları değiştirme gücüyle de donanmış hissediyorlardı kendilerini. Nasıl Fransa içinde endüstriyel bir toplum yaratıldıysa ve sınıflar arası ahenk sağlanabiliyorsa, ülkeler arasındaki farklar ve çatışmalar da doğru politikalarla, endüstriyel kalkınmayla ve çalışkanlıkla ortadan kaldırılabilirdi. Buna inanıyorlardı. Uygarlıklarının üstünlüğüne duydukları güven ve kendi perspektiflerine duydukları özgüvenle işe koyulan bu kişilerin ihtiyacı olan şey Cezayir toplumu hakkında bilgiydi. Değiştirmek için ilk önce bilmek ve anlamak gerekiyordu. Bu nedenle tarih, etnografi ve sosyoloji çalışmaları yapıp, çok sayıda rapor, kitap ve çeviri yayımladılar. Askerler ve bürokratlar etnograf, sosyolog ve tarihçi olmuşlardı. Bu insanlara "Modernitenin Havarileri" denmesi boşuna değil.[18] Aynı şekilde Saint-Simoncu tıpçılar da sömürge toplumunun zihinsel, fiziksel, cinsel, hijyen sorunları hakkında veri topluyorlar, bu bilgilerle metropolün Araplar hakkındaki önyargılarını, tiksintisini inşa ediyorlar, pekiştiriyorlardı. Tıpçı kişi, hem bir iyileştirici hem de bir medenileştiriciydi. Cezayir'deki doktorların Paris'teki antropoloji ve etnografi dernekleriyle yakın ilişkide olmaları da ilginçtir.[19] Özetle bilimler, modernleştirmeci, kolonize edici ve sömürgeciydiler.

Asimilasyon için Paris'te aşiret okulları, Cezayir'de Fransız okulları ve

17 Alıntı: Mitchell, *op.cit.*, s. 171.

18 Osama W. Abi-Marshed, *Apostles of Modernity: Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

19 Patricia M. E. Lorcin, "Imperialism, Colonial Identity, and Race in Algeria, 1830-1870: The Role of the French Medical Corps", *Isis*, v. 90, n. 4, Aralık 1999, s. 653-679.

Fransız-Arap karma okulları açıldı. Ancak eğitimin kendi benliklerinin kayboluşu anlamına geleceğini bilen Cezayirliler oğullarını ve özellikle kızlarını (kadınların asimilasyonu oğullarının da asimilasyonu demekti ve bunu hem Fransızlar hem de Cezayirliler çok iyi anlamışlardı) bu okullara göndermeye uzun bir süre direndiler. Saint-Simoncular daha yumuşak, Arapların kültürüne saygılı, asimilasyonu rızaya ve zamana bırakan bir Fransızlaştırmayı savunuyorlardı. Hızlı asimilasyondan ziyade, kültürlerin birliğini (*association*) öne çıkaran tedrici asimilasyondan yanaydılar. 1850 ve 1860'larda hüküm süren ve "at üstündeki Saint-Simon" olarak bilinen III. Napolyon da bu görüşe yakındı.[20]

1870'te Cezayir'deki sayıları 300.000'leri bulan beyaz yerleşimcilerin (kolon) varlığı ve Cezayir sömürgesinin devamındaki ekonomik çıkarları Kürdistan örneğiyle temel farklardan birini oluşturur. Fransa Cezayir'de kalmaya karar verdiği 1840'ların başından itibaren kolon göçünü teşvik ediyordu. Büyük çoğunluğu aşırı yoksul olan bu insanlar Cezayir'de ev-bark, iş, toprak sahibi oldular. Çoğunluğu yoksul kalmaya devam etti ama artık bir gelecek duyguları vardı ve her halükârda durumları Cezayirlilerden katbekat iyiydi. İşte bu yerleşimcilerin artan sayıları ve Cezayir toprağına bağlılıklarıyla birlikte "Cezayir Fransa'dır" anlayışı da çok güçlü bir şekilde yerleşti. Fransa Cezayir'i bir sömürge olarak değil, kıta Fransası'nın bir uzantısı olarak görüyordu. Cezayirlilerin bir millet olduğu, hatta hatırı sayılır bir kültürleri olduğu da reddediliyordu. Fransa'nın diğer sömürgelerinden farklı olarak, Cezayir Fransa'ydı ve Cezayirliler de Fransızlaşacaktı. Ancak 3. Cumhuriyet, 1870-1890 arasında denediği kitlesel asimilasyonun büyük ölçüde başarısız olduğunu gördükçe, 1890'larla birlikte Saint-Simoncuların tedrici asimilasyon (*association*) fikrine kaydı. Kültürel asimilasyon ve kültürel *association* politikaları arasındaki bu sarkaç Cezayir'in bağımsızlığını kazandığı günlere kadar devam etti.

Bu arada, yeni bir toplumsal grup olarak Fransız eğitim sisteminden geçmiş (*évolués*), orta sınıf mensubu ve kentli olan Cezayirliler ortaya çıktı. Bu kişiler bir yandan Cezayir'in Fransa olduğuna inanıyorlar, asimilasyonu savunuyorlar, bir yandan da yeni tarz bir muhalefet hareketi başlatıyorlardı. *Jeunes Algériens* (Jön Cezayirliler) olarak bilinen bu Müslüman aydınlar, çıkarttıkları dergi ve gazetelerde asimilasyonun tam olması gerektiğini savundular. Sadece kültürel asimilasyon değil, idari ve yasal asimilasyonun da uygulanmasını, başka bir deyişle Cezayirlilerin de Fransızlar ve kolonlar gibi tam vatandaşlık haklarından yararlanmasını talep ediyorlardı. Bu beklentiler Müslüman Cezayirlilerin Birinci Dünya Savaşı'nda Fransa'yla birlikte savaşması ve ölmesiyle iyice artmıştı. Ancak savaş sonrasında beklentiler kar-

20 Abi-Mershed, *op.cit.*, s. 136-148, 162-166.

şılanmadı, sadece önemsiz bazı reformlar yapıldı. Vatandaşlığın verilmemesi ve Müslümanlara hayatın her alanında ikinci sınıf insan muamelesinin devam etmesi, Cezayirli aydınlardaki "Cezayir Fransa'dır" anlayışını yıkmaya başladı. 1920'lerle birlikte muhalefet radikalleşecekti, çünkü artık Cezayir'in Fransa değil, Fransa'nın bir sömürgesi olduğu fikri ve duygusu kaçınılmaz hale gelmişti.[21]

A. Hannoum, Cezayir'deki sömürgeciliği "Şedit Modernite" (*Violent Modernity*) olarak adlandırır. Yüz binlerce insanın ölümüne neden olan fiziksel şiddet elbette ki en hayati olanıydı ama Hannoum'un vurguladığı gibi, metinlerin ve anlatıların şiddeti de çok önemliydi. Bürokratlar, askerler, doktorlar ve sosyal bilimciler (bu özelliklerin hepsi sıklıkla bir kişide toplanabiliyordu) sömürge toplumu hakkında bilgi topladılar ve bunları sömürgeci ve oryantalist bir perspektifle Fransız devletine ve kamuoyuna sundular. Etnografi ve tarih çalışmaları Arapların ne kadar ilkel, geri, pis, kültürsüz ve tarihsiz olduklarını anlatıyordu. Askerler, doktorlar, mimarlar, öğretmenler, bilim insanları vb. Cezayirliyi kültüründen ve tarihinden koparttı, onu hayvanımsı bir mahlûk olarak gördü, bedenleri ve zihinleri –elden geldiğince– kolonize etti, mekânları yeniden düzenledi, geleneksel yapıları ve kurumları çökertti, yer isimlerini değiştirip Fransızca yaptı vs. Şiddet her şartta ve zamanda haklı gösterildi çünkü şiddetin amacı moderniteyi getirmekti. Sömürgecilik şiddete başvuran bir şey değildi, kendisi bizatihi şiddetti.[22]

Kürdistan

Mir Bedirhan'ın isyanını bastıran ve Kürdistan'ı fetheden Anadolu Ordusu Komutanı Osman Paşa, Dersaadet'e gönderdiği 12 Ağustos 1847 tarihli raporunda şunları söyler: "Bedirhan'ın tuttuğu yolun kötülüğü tarif edilecek gibi değildir ... O bakımdan, gerek kendisinin ve gerekse ... hain avenesinin bundan böyle buralara [Kürdistan'a] asla ayak basmalarına izin verilemez ... çoğu Kürt taifesi de dört ayaklılar gibi olduklarından ve sözü geçen kişilerin eşkıyalığa sevk edici sözlerinin peşinden gidip onların yerini alacaklarından, diyelim bundan 20 sene sonra içlerinden biri affedilip bu semtlere gelecek olsa, akılsız Kürdistan ortamında çeşitli karışıklıklar yaşanabilir ... bunların asla ıslah olmayı kabul etmeyeceği kanıtlanmıştır."[23] Ahlat, aynı yıl kurulan Kürdistan Eyaleti'nin ve Anadolu Ordusu'nun merkezi yapılacaktı: "Özellikle Kürdistan'ın kalbinde bulunması bakımından, Anadolu ordusunun yum-

---

21 Ruedy, *op.cit.*, s. 100-107.

22 Abdelmajid Hannoum, *Violent Modernity: France in Algeria*, Harvard University Press, Boston, 2010, s. 7-13, 116-120.

23 Alıntı: Kardam, ... *Direniş ve İsyan Yılları*, s. 374.

ruğunun sürekli nezaret altında tutulması icap eden Kürtlerin tepesinde bulunacak olması..."[24]

Modern bir imparatorluğa dönüşen ve merkezîleşmeye çalışan Osmanlı, mirliklere son vererek merkezî otoriteyi bir anlamda tesis etmişti. Ancak Tanzimat döneminde mirliklerin boşluğu Osmanlı tarafından tam olarak doldurulamadı. Bu göreli boşluk döneminde, Kürdistan'da ortam eskiden mirliklerin altında birleştirilmiş olan aşiretlere ve ağalarına kaldı. Baban, Botan, Soran, Hakkâri ve Bahdinan mirliklerine ait toprakları yağmaladılar, kendi aralarında kan davalarına tutuştular ve sonuçta Kürdistan'da eski göreli düzen ve *pax* atmosferi kayboldu.[25] Kargaşa ortamında boşluğu yavaş yavaş dolduranlar ve aşiretler arasındaki ihtilafları çözerek büyüyenler ise Nakşibendi şeyhleri oldu. Şeyhlerin yükselişinde bir diğer önemli faktör de Kürdistan'ın Ermenistan olacağı ve Müslümanların da misyonerler eliyle Hıristiyanlaşacakları korkusuydu. Şeyh Ubeydullah isyanı İran ve Türk devletlerine karşı olduğu kadar, bu yükseldiği düşünülen yeni tehlikeye de karşıydı. Şeyh dinî ve milli lider rollerini kendinde başarıyla topladı, Kürtlerin kültürel farklılıklarına vurgu yaptı ve bağımsız-birleşik bir Kürdistan hayali kurmaya başladı. Bu aşamada ise Abdülhamid isyanı sonlandırdı ve Ubeydullah'ı İstanbul'a getirtti.[26]

Kürdistan'ın fethi Tanzimat döneminin temel politikasıysa, asimilasyonu ve kolonizasyonu Abdülhamid saltanatının temel projesiydi. Sultan Abdülhamid açıkça İslâmcı bir Osmanlıcılık izliyor, bu anlamda Tanzimat Osmanlıcığından ayrılıyordu. Hedefi, Müslüman toprakları asimile ederek imparatorluğun devamını ve güçlenmesini sağlamaktı. Hıristiyan nüfustan "ümidi kesen" ve İttihatçıların daha sonra çok daha kararlı izleyecekleri gayrimüslimleri tasfiye, Müslümanları asimile etme (İslâm kardeşliği söylemi) fikrinin de asıl mimarı Abdülhamid'di. Ermeni ve Kürt meselelerinin ilişkiselliği de asıl olarak bu dönemde doğdu.

Abdülhamid Kürdistan'da temeli merkezîleştirme ve medenileştirme olan ikili bir politika izledi. Osmanlı merkezinin gözünde Doğu Anadolu'da temel olarak üç problem vardı: Rus genişlemesi, Ermenistan'ın oluşumu korkusu ve Kürdistan'ın kontrolden çıkma ihtimali. Bütün bunları engellemek için Sultan ve bürokrat-komutanları 1891'de Sünni Kürt aşiretlerinden oluşan Hamidiye Alayları'nı kurdular. Amaç bir taşla birçok kuş vurmaktı. Birincisi, önemli imtiyazların ve unvanların verildiği Hamidiye Alayları'yla bir-

---

24 Alıntı: Kardam, ... *Sürgün Yılları*, s. 80.

25 Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 278-279.

26 Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, yay. haz. Nevzat Kıraç, çev. İsmail Çekem ve Alper Duman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 153-188.

likte Kürt aşiretler medenileşerek Osmanlılaşacaktı. İkincisi, alaylar Ermenilere karşı kullanılacak ve olası Rus genişlemesine karşı bir tampon oluşturacaklardı. Üçüncüsü, Osmanlı büyük ölçüde devletsiz bir bölge olan Kürdistan'ı bir sınır bölgesinden (*borderland*), sınırları çizilmiş bir bölgeye (*bordered land*) dönüştürecek, idari ve ideolojik gücünü Kürdistan'a nüfuz ettirecekti.[27] Alaylar yöntemine, merkezin yerel güç odaklarını kullandığı ve devlet eliyle onları daha da güçlendirdiği bir tür dolaylı yönetim biçimi (Britanya'nın uzmanı olduğu *indirect rule*) olarak da bakılabileceğini düşünüyorum. Dolaylı yönetim tarzında emperyal-sömürgeci güç ilgili yerelliği yönetmek ve kontrol etmek için bazı aşiret ağalarını (veya kabile reislerini) seçer, onları devletin iktisadi, askerî ve hukuki imtiyazlarıyla donatır. Böylece hem bölgeyi kontrol eder hem de kendine bağlı güçlü/güçlendirilmiş kişiler yaratır. Dolaylı yönetim aynı zamanda o bölgedeki toplumsal eşitsizliği kayırılmayan aşiretler aleyhine çok artıran bir yöntemdir.

Abdülhamid Kürdistan'daki merkezîleşme politikasını alaylar eliyle sürdürürken, medenileştirme politikasını da okullar aracılığıyla yapacaktı. Abdülhamid'in 1893'te şöyle söylediği rivayet edilir: "Rumeli'nde ve bilhassa Anadolu'da Türk unsurunu kuvvetlendirmek ve her şeyden evvel de içimizdeki Kürtleri yoğurup kendimize maletmek şarttır."[28] Bu amaçla, Cezayir'deki Arap Bürosu'nda çalışan asker-bürokratlar gibi, Kürdistan'daki asker-bürokratlarına Kürdistan'ın çeşitli bölgeleri hakkında raporlar yazdırdı. Değiştirmek ve asimile etmek için ilk önce "bilmek" gerekiyordu. Kürdistan hakkında sosyal bilimcilerden önce asker-bürokratlar etnografi çalışmaları yaptılar. Sonra İttihatçıların hızlandıracağı bu çalışmalarla, toplumsal ve etnik grupların haritaları çıkarılıyor, sınıflandırılmaları yapılıyordu. Dersim'deki Alevi Kürtler özellikle problem arzediyordu çünkü Kürt olmalarının yanı sıra, aynı zamanda "sapkın bir inançları" da vardı. O nedenle inançlarının düzeltilmesi ve vahşiliklerinin giderilmesi gerekiyordu. Aksi takdirde Dersim'in vergi ve asker veren, muntazam, Sünni ve Türk bir bölgeye dönüşmesi mümkün değildi. Asker-bürokratların önerdikleri yöntemler arasında karakollar kurmak, aşiretlerle gezecek seyyar öğretmen ve imamlar atamak, sürgün, örfi idare vb. vardı.[29]

Abdülhamid'in, imparatorluğun pek çok yerinde yaptığı gibi, Kürdistan'ın farklı bölgelerinde Kürtlerin zihinlerini fethetmek (kolonizasyon) için okul-

---

27 Janet Klein, *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford University Press, Stanford, 2011, s. 9-11, 46.

28 Alıntı: Djene Rhys Bajalan, *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Kürt Hareketi (1898-1914),* çev. Burcu Yalçınkaya, Avesta, İstanbul, 2010, s. 61.

29 Yeni çıkan bir kitapta Abdülhamid dönemi Dersim Raporları derlendi. Yazarlar giriş yazısında, bu yazıdaki çerçeveye benzer bir Osmanlı kolonizasyonu resmi çiziyorlar: Cihangir Gündoğdu ve Vural Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.

lar açtığı bilinmektedir. İstanbul'da ise Hamidiye Alayları'ndan bir sene sonra Aşiret Mektebi'ni kurdu. Amaç, önde gelen Arap ve Kürt (kısmen de Arnavut) aşiretlerin çocuklarını İstanbul'a getirerek onları disipline etmek, sadakatlerini vahşi aşiretlerden ziyade Osmanlı'ya yöneltmelerini sağlamaktı. Okulun İstanbul'da açılmasının önemli sebeplerinden biri ise, öğrencileri kendi bölgelerinden koparmak olduğu kadar, emperyal başkentin görkemiyle etkilemekti. Okuldan mezun olanlar ya Mülkiye'de ya da Harbiye'de hızlandırılmış özel bir eğitim alıyorlar, sonra da kendi bölgelerine gidip Osmanlı'ya hizmet ediyorlardı. Yani amaç, ilk önce Arap ve Kürt çocukları Osmanlılaştırmak, sonra da o çocuklar eliyle Arap ve Kürt coğrafyalarını Osmanlılaştırmaktı.[30] Burada açıkça Paris'te Cezayirli aşiret çocukları için aynı mantıkla kurulan kolonyal okulun bir benzerini görüyoruz.

Janet Klein, Osmanlı'nın Abdülhamid'den itibaren bir imparatorluk olmaya devam ettiğini, ancak giderek bir ulus-devlet gibi düşünmeye başladığını, merkezî idari iktidarını bütün topraklarına, ama özellikle de sınır bölgelerine yaymaya çalıştığını ve buralarda "dâhili sömürgeleştirme"ye gittiğini belirtir.[31] Sultan'dan iktidarı devralan İttihatçılar da aynı projeyi, çok benzer bir mantıkla devam ettirdiler. Abdülhamid'i ve özellikle İttihatçıları çok etkilemiş olan Von der Goltz Paşa, 19. yüzyılın sonlarında Dersim, Hakkâri, Musul, Bağdat, Basra, Zeytun Ermeni bölgesi ve yukarı Arnavutluk gibi birçok yerde "kıymetli fütuhatlar" yapılabileceğini söylemişti. Paşa, Osmanlı'nın büyük devlet olma sevdasından vazgeçip, kâğıt üstünde sahip olduğu bölgelere fetihler yapıp, buralarda iktidarını pekiştirmesi gerektiğini vurguluyordu.[32]

Jön Türkler'in dünya görüşleri birinden diğerine fark ediyordu. Ancak bilime ve pozitivizme olan sarsılmaz inançları, dolayısıyla sosyal bilimlerle ülkenin sorunlarını anlayıp bunları çözeceklerine ve zihinleri sosyal bilimle (eğitimle) şekillendirebileceklerine dair güvenleri, elitizmleri, laiklikleri ve sosyal Darwinci anlayışları ortaktı denebilir. Bu entelektüel şekillenişte de Emile Durkheim, Edmond Demolins ve Gustave Le Bon gibi Fransız sosyal bilimcilerin etkisi büyüktü.[33] Aynı sosyal bilimcilerin etkisi, Timothy Mitchell'ın vurguladığı gibi, Mısır'ın kolonizasyonunda, yani Mısırlı bedenlerin ve zihinlerin şekillenişinde de çok büyüktü.[34] Demek istediğim, Osmanlı

30 Eugene L. Rogan, "Asiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle East Studies*, c. 28, n. 1, Şubat, 1996, s. 83-107.

31 Klein, *op.cit.*, s. 23.

32 Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 64.

33 Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition,* Oxford University Press, Oxford, 1995; *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

34 Mitchell, *op.cit.*, s. 196-214.

elitlerinin dünyaya ve kendi topraklarına bakışları, Fransızların dünyaya ve topraklarına bakışlarıyla büyük benzerlikler içeriyordu.

İttihatçılar, özellikle 1911-1913'te Afrika ve Avrupa topraklarını kaybetmeleriyle birlikte, yoğun ve kararlı bir toplum ve etnisite mühendisliğine giriştiler. Gayrimüslimleri tasfiye ve Müslümanları asimile etme/Türkleştirme amaçlı bu mühendislikler okullar, yayın organları, Türkçenin eğitim, yargı ve ekonomide hâkim ve zorunlu kılınması, Türkleri bürokraside ve ekonomide kayırma gibi araçlarla başlatıldı. Projenin başarısı, imparatorluk toprakları üzerinde yaşayan halklar hakkında niceliksel ve niteliksel doğru bilgi edinilmesine bağlıydı. Bu mantıkla etno-istatistikler, etno-haritalar ve etnografik çalışmalar yapıldı. Durkheim sosyolojisinin Osmanlı'daki önde gelen takipçisi Ziya Gökalp önderliğindeki etnografi çalışmalarıyla ilk önce gruplar arasındaki farklar saptanacak, sonra da sosyolojiyle bu farklar kapatılacaktı.[35] Tarih, etnografi ve sosyoloji, henüz var olmayan Türk milletini yaratmanın, Türk olmayanları da asimile etmenin, yani kolonizasyonun temel araçlarıydı.

İttihat ve Terakki'nin (İT) bu Türkçü ve asimilasyoncu mühendislik politikaları, imparatorluğun Müslüman unsurları olan Arnavutların, Arapların ve Kürtlerin tepkisini çekiyordu. Örneğin Suriye'de, Türklerin Türk olmayanlara Fransa'nın Cezayirlilere davrandığı gibi davrandığını düşünenler vardı. Ancak Suriye'de yükselen Fransız varlığına karşı daha da tepkiliydiler ve iki seçenek arasında Osmanlı'yı tercih ediyorlardı. Başka bir deyişle, her ne kadar kendi hallerini Cezayirlilere benzetseler de Osmanlı hâkimiyetini Fransa'ya yeğliyorlardı. Osmanlı'dan istedikleri kültürlerine saygı, özerklik ve imparatorluğun bir ulus-devletten ziyade, uluslar-devleti olmasıydı.[36]

Benzer bir Osmanlıcılığı Kürtlerde de görüyoruz. Eski mirlerin ve şeyhlerin torunlarının bir kısmı özellikle Abdülhamid döneminden başlayarak Osmanlı bürokrasisine dâhil edilmişti. Örneğin Bedirhanlar'dan Midhat Bedirhan 1913 tarihli raporunda Dersimliler'i Afrika'nın vahşi kabilelerine benzetiyor ve devlete İngiltere'nin Sudan'da izlediği politikaların benzerlerini öneriyordu.[37] Ancak Jön Türk muhalefet grubunun içinde yer almış, İttihatçılar iktidara geldikten sonra da kendi kültürel-siyasal faaliyetlerine devam etmiş *Jön Kürtler*, bürokrat Kürtlerden farklı bir grup oluşturur. Muhalefetteydiler ve Kürtlük bilinçleri yüksekti. 1898'de yayımlamaya başladıkları Kürtçe *Kürdistan* gazetesiyle birlikte yayım faaliyetlerine başladılar. Ancak Tanzimat ve Abdülhamid dönemlerinin de amaçladığı gibi, çoğu şeyh ve mir aile-

35 Dündar, *op.cit.*, s. 85-123.

36 Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, v. 26, n. 2, Mayıs 1994, s. 214.

37 Gündoğdu ve Genç, *op.cit.*, s. 36, 161.

lerinden gelen bu Jön Kürtler Osmanlıcıydılar. Suriyeli dindaşları gibi, bekledikleri sadece Kürtlüklerine, dillerine, kültürlerine saygı ve adem-i merkeziyetçilikti. Ancak İttihatçıların iktidara geldikten sonra giriştikleri Türkçülük ve merkezîleşme politikaları Jön Kürtler'de büyük hayal kırıklığı yarattı.[38] Böylece asimile olmuş Kürt aydınların Osmanlı-Türkiye'den zihinsel kopuşu da başlamış oldu. Bu bağlamda da, asimile edilmiş Jön Cezayirliler'le Jön Kürtler'in gelişimi ve sonraki dönüşümleri arasında ciddi paralellikler var. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki birkaç yılda Fransız ve Türk devletleri bütün beklentilerini yok saydı ve aydınlar giderek radikalleştiler.

Birinci Dünya ve Kurtuluş savaşlarında Türkler ve Kürdistan'da yaşayan Kürtler arasında, İslâm kardeşliği motifi ve Ermenileri Doğu'dan tasfiye etme üzerinden kritik bir ittifak oluşturuldu. 1915'te yaşanan tehcir-soykırım sonrasında Müslümanlar arasında paylaştırılan Ermeni emval-i metrukesi bu ittifakın maddi temellerini oluşturur. Dünya Savaşı sonrasında İstanbul'da bulunan laik Kürt çevrelerinde artık açıkça bağımsızlık talep edilirken ve 1920'de Sevr Antlaşması bağımsızlığa gidecek özerk bir Kürdistan öngörürken, Mustafa Kemal ve arkadaşları "Kürdistan Ermenistan olacak" kartını İslâm kardeşliği sloganıyla kullanarak Doğu'daki Kürt ileri gelenlerini Kurtuluş Savaşı'na katılmaya ikna edebildi.[39] Ayrıca özerklik sözünün verildiği de bilinmektedir.[40] Sonuçta Türk-Kürt Müslüman ittifakı Hıristiyan Batı'ya ve Hıristiyan Ermenistan tehlikesine karşı etkili bir şekilde oluşturuldu ve Kurtuluş Savaşı kazanıldı. Bu tarz bir ittifak Fransızlar ve Cezayirliler arasında, dünya savaşlarında birlikte savaşmış olsalar da, din farkı nedeniyle düşünülemezdi bile.

Ancak Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Mustafa Kemal ve arkadaşları sözlerinden döndüler, 1921 Anayasası'ndaki adem-i merkeziyetçilikten 1924'te vazgeçtiler, Türkçü bir politika izlemeye başlayarak ve halifeliği kaldırarak da devlet ve Kürdistan'daki Kürtler arasındaki din bağını/İslâm kardeşliğini büyük ölçüde kopardılar. Kürtlerin adının dahi geçmediği Lozan Antlaşması Kürdistan'ın dörde bölünüşünü tescilledi. 1925'teki bağımsızlıkçı Şeyh Said isyanı işte bu Türkçülüğe, asimilasyon politikalarına, merkeziyetçiliğe ve laikliğe tepkinin bir dışavurumuydu.[41] İsyan sert bir şekilde bas-

---

38 Bajalan, *Jön Kürtler ...*, s. 58-59, 74, 88-91, 126-27.

39 İsmail Beşikçi, *Kürdistan Üzerinde Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi, 1915-1925*, Yurt Yayınları, Ankara, 1992, s. 193.

40 Örneğin bkz. Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993, s. 104-105. Yunanistan arşivlerinde Türklerin Kürtlere özerklik sözü verdiğine dair bilgiler içeren bazı belgeler Murat Issı tarafından yakınlarda yayımlandı: M. Issı, "Yunan Belgelerinde Kürtlere Özerklik", *Kürt Tarihi*, n. 6, Nisan-Mayıs 2013, s. 28-35.

41 Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı, 1880-1925*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 1992; van Bruinessen, *op.cit.*, s. 387-444.

tırıldı. Akabinde hazırlanan Şark Islahat Planı ise pek çok açıdan Cumhuriyet'in 20. yüzyılda Kürdistan'da izleyeceği politikaların ve projelerin kurucu metniydi. Bu politikalar şöyle özetlenebilir: Olağanüstü halle yönetme, okullar ve yatılı okullar aracılığıyla erkek ve özellikle kız çocukları asimile etme, Kürtçeyi yasaklama, bürokrasiyi ve yargıyı tamamen Türkleştirme ve Türkçeleştirme, altyapı yatırımlarıyla bölgeyi batıya bağlama, görkemli kamu binaları inşa etme, Türklerin bölgeye iskânı, sorun yaratan ve yaratabilecek olan Kürtlerin batıya tehciri, Kürdistan'da çalışacak olan Türklere zamlı maaş vermek, vb. Programı hazırlayanların başında gelen İçişleri Bakanı M. Cemil Uybadin kendi yazdığı gizli raporunda Kürdistan'da "müstemleke tarz-ı idaresi"nin uygulanması gerektiğini yazmıştı.[42] Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un 1930'daki Ağrı Kürt İsyanı bağlamında sarfettiği, "Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır" sözleri bu nedenle basit bir ırkçılık değildi. 1925'teki Şark Islahat Planı'nın yazarlarından biri olan Bozkurt, Kürdistan'a bir sömürgeci gibi bakmaktadır. Sözleri de sömürgeci bir ırkçılıktır. Kolonizasyon (zihinlerin fethi) başarısız oldukça, sömürge (müstemleke) yöntemleri ağırlık kazandı.

1925-1930 döneminde çeşitli büyüklükteki birçok isyanın bastırılmasıyla Sünni Kürdistan yeniden fethedildi. Alevi Kürdistan ise girilemeyen bir bölge olarak sorun olmaya devam ediyordu. Ayrıca Dersim'i Kürdistan'ın içinden çekip almak, Dersim'in Kürtleşmesini engellemek, Dersimlilerin Türk olduğunu ispatlamak devletin temel politikalarındandı. Benzer bir böl-yönet politikasını Fransa Cezayir'de Araplar ve Berberiler arasında uygulamıştı.[43] İsyan bölgelerini kültürel olarak, çeşitli teşviklerle ve propagandalarla bölmek, var olan farklılıkları kaşımak ve iyice büyütmek tipik bir sömürgecilik yöntemidir.

Cumhuriyet de Dersim hakkında, Osmanlı geleneğini sürdürerek, çok sayıda rapor yazdı. Bu raporlarda kimi çok sert kimi kısmen yumuşak politikalar önerilmektedir, ama sonuçta karar kılınan açıkça "müstemleke yöntemleri" ve soykırımdı.[44] 1934 tarihli ırkçı İskân Kanunu, 1935 tarihli sömürgeci Tunceli Kanunu ve hızlandırılan yol-köprü-karakol inşaatları Dersimlilere neyin yaklaşmakta olduğunu gösteriyordu. 1937-38'de Alevi Kürdistan da tarihinde belki de ilk defa neredeyse bütünüyle fethedildi. Böylece Kürdistan Alevi ve Sünni bölgeleriyle birlikte tümüyle işgal edilmiş oldu.

Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı kuruluşundan bugüne kadar girişilen bü-

---

42 Mehmet Bayrak, *Şark Islahat Planı: Kürtlere Vurulan Kelepçe*, Öz-Ge Yayınları, Ankara, 2009, s. 109-132.

43 Hannoum, *op.cit.*, s. 28.

44 Hüseyin Aygün, *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan: Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2009, s. 62-63.

tün isyanlar ve bütün bağımsızlık hareketleri Kürdistan coğrafyasında gerçekleşti. Bu elbette bir tesadüf değildir. Kürtler, Cumhuriyet'e Osmanlı'dan kalan ve Türklüğe asimilasyonu mümkün olmayan tek imparatorluk bakiyesidir. Cumhuriyet artık tek-kültürlü, tek-milletli bir ulus-devlet olma iddiasındaydı ancak gerçeklik amaçla çelişti, çünkü Kürtler direnmeye devam etti. Bu noktada vurgulanması gereken, aralarındaki çok sayıda farka rağmen, imparatorlukla ulus-devlet arasında kesin bir çizgi çizilemeyeceğidir. 1910'larda dünyayı paylaşım savaşına giren ve buldukları her fırsatta imparatorluğu tekrar genişletmeye çalışan Osmanlı asker-bürokratları, birkaç yıl içinde bambaşka insanlara dönüşmediler, dönüşemezdiler. Her iki devlet modeli de bu insanların yönelebileceği seçenekler olarak mevcuttu.[45] İmparatorluk hayalleri sona erince, ulus-devlete geçtiler. Ancak eski alışkanlıklarla Kürdistan'dan vazgeçmediler ve orayı bir müstemleke olarak gördüler ve öyle yönettiler. Abdülhamid dönemindeki dolaylı yönetimden (*indirect rule*) doğrudan yönetime (*direct rule*) geçildiği de ileri sürülebilir.

Müstemleke olarak yönetmek ne demek? Artık dörde bölünmüş olan Kürdistan'ın Türkiye sınırları içinde kalan bölgesi, birçok gizli raporda ve yayımlanmış metinde görüldüğü gibi, vahşilerin yaşadığı, medenileştirilmesi gereken bir bölge olarak görüldü. Kürtlerin dilleri, kültürleri, tarihleri ve varlıkları yok sayıldı. Kürtlerin Türk olduğu iddia edildi. Varlıkları kısmen kabul edildiğinde ise bilinçli ve sistematik olarak aşağılandılar. Bu alanlarda bilimsel çalışma yasaklandı. Kürdistan'ın ismi yasaklandı, Kürt yer isimleri değiştirildi. Yoğun ve kararlı bir asimilasyon, büstlerle ve bayraklarla sistematik görsel şiddet uygulandı. Bu derin kültürel şiddet fiziksel şiddeti meşrulaştırdı, ilerleme ve modernleşme için kaçınılmaz gösterdi. Yüzbinin üzerinde isyancı ve sivil öldürüldü. Fiziksel şiddetin çarpıcı bir örneği, Türk Hava Kuvvetleri'nin 1922'den bugüne –bir iki istisnai kısa dönem dışında– sadece Kürt isyancılara karşı kullanılmasıdır.[46] Milyonlarca Kürt göç ettirildi, mülksüzleşti, köksüzleşti. Kürdistan büyük ölçüde güvenlik güçlerinin işgali sayesinde elde tutuldu. Doğrudan ve kültürel şiddetler sonunda Kürtleri Türkler karşısında hayatın her alanında dezavantajlı hale getiren bir yapısal şiddet ortaya çıktı.[47]

---

45 Bu argüman şu makalede mukayeseli bir şekilde işlenmekte: Krishan Kumar, "Nation-States as Empires, Empires as Nation-States: Two Principles, One Practice?", *Theory and Society*, c. 39, n. 2, Mart, 2010, s. 119-143.

46 Robert Olson, "The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-38): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism", *Die Welt des Islams*, c. 40, n. 1, Mart 2000, s. 67-94.

47 Kültürel, doğrudan ve yapısal şiddetler ayrımını Johan Galtung'un şu makalesinden aldım: Johan Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, c. 27, n. 3, Ağustos, 1990, s. 291-305.

Yukarıdaki paragrafta saydıklarımın hepsi az ya da daha çok Cezayir için de geçerlidir. En büyük fark din meselesindedir. Ancak bu fark da Cumhuriyet'in Fransa tipi katı laikliğiyle[48] birlikte biraz olsun azaldı (ancak Cumhuriyet, Diyanet İşleri'ni, tarikatları ve genel olarak İslâm'ı Kürt milliyetçiliğine karşı başarıyla kullanmaya devam etti). Bu noktada, Mustafa Kemal'in gözündeki ideal devlet modelinin devletçi, laik, solidarist ve asimilasyonist Fransız 3. Cumhuriyeti olması da konumuz açısından önemli.[49] Öne sürülebilecek ikinci büyük fark, Kürdistan'da Türk yerleşimcilerin olmamasıdır. Bu doğru, ancak kısmen. Osmanlı ve Türkiye, Kürdistan'a Türk, Çerkez, Laz ve Gürcü milyonlarca insanın serpiştirme usulüyle yerleştirilmesi için defalarca plan yapmış ve çalışmış ancak çeşitli nedenlerle istediği ölçüde başarılı olamamıştır. Yani zihniyet benzerdi ama imkânlar farklıydı. Ancak bu fark aşağıda değineceğim kurtuluş savaşlarını ciddi ölçüde farklılaştırdı. Üçüncü büyük fark da vatandaşlık ile ilgilidir. Fransa 1950'lerin sonuna kadar Cezayirlilere kayıtsız şartsız bir vatandaşlık vermedi. Daha önce kişi ancak Müslümanlığını geride bırakarak vatandaş olabiliyordu. Türkiye Kürtlere vatandaşlık verdi. Ancak kâğıt üstündeki bu fark çok önemli değildir, çünkü Kürtler de vatandaşlık haklarından ve imtiyazlardan ancak Kürtlüklerinden vazgeçerlerse faydalanabildiler. Aksi takdirde ya öldürüldüler, ya sürüldüler, ya da cezaevinde uzun yıllar geçirdiler. En iyi ihtimalle ikinci sınıf vatandaş oldular.

Türkiye ve Fransa'da bir anlamda bütün insanlar devlet tarafından –asimilasyon ve modernleşme anlamında– kolonize edildi. Ancak bütün bölgelerde yüz binlerce insan öldürülmedi, göç ettirilmedi, sürekli olağanüstü hal geçerli olmadı. Bütün bölgelerde kurtuluş savaşları verilmedi, sürekli isyan edilmedi. Bunlar bazı bölgelerde oldu, çünkü oralar direndi ve sonuçta sömürge olarak yönetildi. Fransa Cezayirlileri Fransız, Türkiye Kürtleri Türk saysa da, Cezayirliler ve Kürtler bunu kabul etmediler. Şimdi Cezayir ve Kürt kurtuluş savaşlarına ve o savaşların Fransa ve Türkiye'yi nasıl dönüştürdüğüne geçebiliriz.

Devlet terörü, karşı-şiddet ve entelektüeller

Cezayir/Fransa

1930'larda Cezayir'de bağımsızlık yanlısı Messali Hadj ve Ferhad Abbas gibi genç kuşak liderler, orta sınıf ve mülksüz Müslümanlar arasında ciddi

48 Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, çev. Eylem Ç. Babaoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

49 Şükrü Hanioğlu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 134-35.

bir taban oluşturabiliyordu. Buna rağmen Fransa, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Cezayir'de reform yapmakta yine isteksiz davrandı. 1945'teki Setif ayaklanmasında yüze yakın Avrupalının öldürülmesine karşılık devletin on bin civarında Müslümanı öldürmesi ve bunun Fransa'da ciddi bir şekilde yankı bulmaması Cezayirlilerin Fransa'dan zihni kopuşunda önemli bir eşikti. Fransa, Cezayirli milliyetçi aydınlara sivil-barışçı siyaset yapma ve örgütlenme izni vermiyordu. Fransız kamuoyunda ve entelektüel çevrelerinde ise Cezayir'de yapılanlara yönelik büyük bir sessizlik ve ilgisizlik hâkimdi. Bu şartlarda yer altı örgütlenmeleri başladı, çok sayıda militan devşirildi. Yüz yirmi yıllık sömürgecilik, ırkçılık ve Fransız milliyetçiliğine karşı Cezayir milleti doğuyor, seküler-milliyetçi liderler hızla örgütleniyordu. Cezayirliler artık hakları için savaşmaya hazırdı. FLN (*Front de Libération Nationale*, Ulusal Kurtuluş Cephesi) 1 Kasım 1954'te 8 yıl sürecek kurtuluş savaşını başlattı. Cezayir milletinin oluşumu kısmen de bu savaşta yaşananlarla tamamlanacaktı. John Ruedy buna "kolonyal diyalektik" diyor.[50]

1830-1953 arasındaki olağanüstü ve çok boyutlu şiddet savaş yıllarında katlanarak arttı. FLN ilk yıllarda Avrupalıdan çok Müslüman öldürdü. Hedefinde tarafsız ve işbirlikçi gördükleri, özellikle de Fransa'nın Cezayirli Müslümanlar arasından FLN'ye karşı savaşmak üzere örgütlediği *harki*'ler vardı. Sayıları yüz binleri bulan bu grup ile Türkiye'de 1980'lerde Kürtler arasından oluşturulan korucular arasındaki benzerlik kesindir. Ayrıca Fransız devleti FLN'nin kırsaldaki başarısını engellemek için 2,5 milyona yakın köylüyü yerinden etti. Mantık, balığı içinde yüzdüğü sudan alıkoymaktı. Devlet bu hedefinde başarılı oldu ancak bu kitlesel zulüm ve topraksızlaştırma FLN için hayati bir destek ve propaganda kaynağına dönüştü.[51] Burada da 1990'larda Türkiye'de yaşanan zorunlu göçün bir benzerini görüyoruz. FLN'nin 1956'da savaşı şehirlere taşıması ve sivil/asker ayrımı yapmadan (bütün Avrupalılar sömürgeciydi ve sömürgeden nemalanıyordu mantığıyla) Avrupalıları öldürmeye başlamasıyla, Fransız ordusu, polisi ve derin devleti katliamlarını ve faili meçhullerini artırdı, işkence sistematikleşti. Benzer şeyler FLN'nin kurtuluş savaşını Fransa'ya taşımasıyla birlikte özellikle Paris'te de yaşandı. Tutuklanma, gözaltına alınma, işkence edilme, öldürülüp Seine nehrine atılma, yargısız infaz, kimlik kontrolü, fişlenme vb. Paris'teki Cezayirliler için gündelik hayatın doğal parçası olmuştu.[52] 1962'de başarıya

50 Ruedy, *op.cit.*, s. 156.

51 Keith Sutton, "Population Resettlement: Traumatic Upheavals and the Algerian Experience", *The Journal of Modern African Studies*, c. 15, n. 2, Haziran, 1977, s. 279-300.

52 Jim House ve Neil MacMaster, *Paris 1961: Algerians, State Terror, and Memory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 76-83, 106-07.

ulaşan bağımsızlık savaşında Kuzey Afrika ve Fransa'da öldürülen Cezayirli Müslümanların sayısının yüz binler olduğu tahmin ediliyor.

Fransız entelektüelleri ve solunun Cezayir meselesiyle ilişkisi baştan beri sorunlu olmuştu. 19. yüzyıl Fransız evrenselciliğinin ve liberalizminin sembol ismi Alexis de Tocqueville bu sorunlu tarihin bir anlamda kurucu ismidir. Birey özgürlüğünün ve kişisel gelişimin savunucusu, ABD'de ve dünyanın her yerindeki ırkçılığın ve köleliğin kararlı eleştiricisi Tocqueville, iş Cezayir'in sömürgeleştirilmesine gelince bu evrensel fikirlerinden vazgeçmiş görünüyordu. Bir entelektüel ve devlet adamı olarak, Cezayir'in işgali ve sömürgeleştirilmesinin etkili bir destekçisi ve meşrulaştırıcısı oldu.[53] Tabii bunu yapması için ilk önce kendi dünya görüşündeki çelişkiyi çözmesi ve böylece öz-saygısını tesis etmesi gerekiyordu. Cherly B. Welch'in kavramıyla söylersem, liberal normlarıyla Cezayir'de sürdürülen gaddar sömürgecilik arasındaki çelişkilerden kaçmak için bir "kaçış retoriği" (*rhetoric of evasion*) oluşturdu. Bu retoriğin önemli öğeleri ironi ve mukayeseydi. Sömürgeciliğin kölelik gibi olmadığını, sömürgeleştirilmişi medenileştirmek, modernleştirmek gibi bir işlevi olduğunu yazdı. Zaten bir büyük güç bir yeri sömürgeleştirmezse diğeri yapıyordu. Sömürgeci şiddet geleneksel yapıların direnişini ezmek için gerekliydi, ancak bir defalığına olmalıydı ve etkin şiddetle aşırı şiddet arasındaki kritik çizgiyi aşmamak gerekirdi. Ayrıca, Avrupa'da da aynı ölçeklerde katliamlar oluyordu ve Cezayir'de Türklerin ve Emir Abdülkadir'in şiddeti çok daha acımasızdı veya acımasız olabilirdi. Tocqueville, Cezayir'de gördüğü gaddarlıklardan duyduğu utancını ve suçluluk duygusunu bu kaçış retoriğiyle aşmaya çalışmıştı. Kaçış için kullandığı bir başka yöntem de bazı şeylerden hiç bahsetmemekti, yani koyu bir sessizlikti.[54]

Cezayir'e yönelik bu kaçış retoriği ve entelektüel sükût 1950'lere kadar devam etti. Entelektüellerin ezici çoğunluğu Fransız sömürgeciliğine duygusal ve düşünsel olarak derinden bağlıydı. Medenileştirme misyonu, evrenselcilik, bilimcilik, oryantalizm, jakobenizm, etno-merkezcilik, milliyetçilik ve cumhuriyetçiliğin kendine özgü bir sentezi bu bağlılığın arkasında yatan temel modern zihniyetti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bazı sol entelektüeller sömürgelerde reform gerekliliğini savunuyorlardı ama sömürgesizleştirme akıllarından dahi geçmiyordu. Alman faşizmine ve işgaline karşı mücadele eden solcular, benzer gaddarlıkta bir işgali kendi ülkelerinin yaptığını görmek istemiyorlardı. Siyasi yelpazede de Cezayir sömürgeciliğine kar-

53 George M. Fredrickson, "Race and Empire in Liberal Thought: The Legacy of Tocqueville", *The Comparative Imagination: On the History of Racism, Nationalism, and Social Movements*, University of California Press, Berkeley, 2000, s. 98-116.

54 Cherly B. Welch, "Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algeria", *Political Theory*, c. 31, n. 2, Nisan 2003, s. 235-264.

şı olan pek yoktu. Cezayir, Fransa'nın devamı ve incisi olarak görülüyordu. Savaşın başladığı yıl, sosyalist Başbakan Pierre Mendès France ve İçişleri Bakanı François Mitterrand "Cezayir Fransa'dır" diyorlardı ve Cezayir'de başka bir otoritenin kesinlikle var olamayacağını kesin bir dille vurguluyorlardı. Çeşitli sağ ve sol hükümetler savaşın son yıllarına kadar bu söylemi sürdürdüler.[55] Fransız sömürgeciliğine karşı olan tek parti olan Fransız Komünist Partisi'ydi (FKP). Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle Cezayir bağımsızlık savaşının ilk yıllarında FKP'nin tavrı giderek muğlaklaştı. Bağımsızlık hareketini ve Cezayirli Müslümanların bir millet olduğu fikrini uzun süre reddetti. Parti, söylemindeki zikzakları diyalektikle ve konjonktürle açıklıyordu. Ancak bu açıklamalar, partinin Kuzey Afrikalı ve Karayipli sömürgeleştirilmişler tarafından şovenizm ve sömürgecilikle suçlanmasını engelleyemedi.

Cezayir Savaşı'nı Fransa'nın gündemine asıl sokan şey entelektüeller arasındaki sert polemikler ve bölünmeler oldu. Birçok sol ve liberal entelektüel, Cezayir'de reforma gidilmesi ve yanlışların düzeltilmesini savunuyor ancak bunun bağımsızlığa kadar varmaması gerektiğini düşünüyorlardı. Kendi kaderini tayin hakkı uygulanırsa, Cezayir ya komünist olacak, bireysel özgürlükler sonlanacak ve SSCB'ye bağımlı hale gelecek (liberal endişe/paternalizm); ya kapitalist olacak, geri kalacak ve ABD'ye bağımlı hale gelecek (sol endişe/paternalizm); ya da tipik bir Üçüncü Dünya diktatörlüğü olup pan-Arabizme savrulacaktı (cumhuriyetçi endişe/paternalizm). Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve Jean-Marie Domenach gibi entelektüeller ise savaşın başlamasıyla birlikte kısa sürede tam bir sömürgecilik karşıtına dönüştüler ve bu yolda aktif bir şekilde çalıştılar. Liberal Raymond Aron da büyük ölçüde realist kaygılarla Cezayir bağımsızlığını destekledi ve özellikle sağ entelektüellerin nefretini üzerine çekme cesareti gösterebildi. Cesaretti çünkü o yıllarda neredeyse herkes Fransız Birliği'nden yanaydı.[56] Beauvoir da, kendi *Les Temps Modernes* çevrelerinde bile bağımsızlık sözünü kolay kolay edemediklerini anlatır.[57]

Cezayir'in Fransa'da yarattığı entelektüel bölünme en iyi Albert Camus ve Jean Paul Sartre arasındaki polemikler ve ayrılıklardan izlenebilir. Camus çok yoksul bir ailenin çocuğu olarak doğduğu ve hayatının büyük bölümünü geçirdiği Cezayir'e büyük bir tutkuyla bağlıydı. Fransa Cezayiri'ni kendi vatanı sayıyordu. Camus samimiyetle Araplarla Fransızların kardeş olduğu-

55 Christopher Harrison, "French Attitudes to Empire and the Algerian War", *African Affairs*, c. 82, n. 326, Ocak, 1983, s. 75-95.

56 Paul Clay Sorum, *Intellectuals and Decolonization in France*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1977, s. 35, 44-45, 67-69, 76, 108.

57 Todd Shepard, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Cornell University Press, Ithaca, 2008, s. 68.

nu, vatanlarının bir olduğunu, ayrılamayacaklarını, eğer ayrılırlarsa bunun bir felaket olacağını düşünüyordu. Dolayısıyla FLN'yi ve Cezayir'in bağımsızlığını hiçbir zaman desteklemedi. 1957'de adaletten önce annesinin canını önemsediğini söyledi. Camus, şiddetin her türlüsüne karşı olduğunu, hiçbir gerekçenin ve ideolojinin insan öldürmeyi haklı gösteremeyeceğini, demokratik çok kültürlü bir Cezayir'in amaçlanması gerektiğini belirtiyordu. Ayrıca Cezayirlilerin bir ulus oluşturmadığını, siyasal bağımsızlık halinde hızla iktisadi bağımlılığa kayacağını söylüyordu. Sonuçta, Cezayirli ve Fransız radikal entelektüeller tarafından hızla dışlandı. Sömürgeci olmakla, ırkçı olmakla suçlandı.[58] Edward Said için de Camus, "ahlak dışı bir durumda olan ahlaklı bir kişi"ydi.[59]

Sartre ise sömürge-karşıtı şiddet konusunda, özellikle Martinikli düşünür Frantz Fanon'la olan ilişkisiyle birlikte giderek radikalleşti. Fanon psikiyatr olarak çalıştığı Cezayir'de, Fransız psikiyatrisinin bir sömürgeleştirme tekniği olduğunu anladıktan sonra, 1956'da FLN'ye katıldı. *El Moudjahid* gazetesinde Fransız entelektüellerin bağımsızlık savaşına destek vermek için şartlar koşmalarını, paternalizmlerini, Fransızlara gerçekleri anlatacaklarına, Cezayirlilere rehberlik etmeye çalışmalarını eleştiren yazılar yazdı.[60] 1959 yılında devrimin Cezayir toplumunu, aile yapısını nasıl dönüştürdüğü ve özgürleştirdiğini anlattığı *Cezayir Devrimi'nin Beşinci Yılı* adlı kitabını yayımladı. Son ve belki en çarpıcı etkisi ise –ölümünden hemen önce yayımlanan– *Yeryüzünün Lanetlileri*'yle oldu. Fanon bu en ünlü eserinde bilindiği gibi asıl olarak sömürgeci ve sömürgeleştirilmiş insanların psikolojik analizini sunar, devrimden beklentilerini belirtir, bağımsızlık sonrası olabilecek bazı tehlikelere dikkat çeker. Ancak akılda kalan daha çok Fanon'un şiddet üzerine olan analizidir. Fanon'a göre sömürgecilik şiddet kullanan bir sistem değildi, şiddetin ta kendisiydi. Sömürgeleştirilmiş de bu boyunduruktan ancak şiddet kullanarak kurtulabilirdi. Şiddet karşıdaki sömürgeciyi öldürmekle de kalmazdı; şiddetin aynı zamanda sömürgeleştirilmişi iyileştirici bir özelliği de vardı. Sömürge karşıtı şiddetle Cezayirli ayağa kalkıyordu, onurunu kazanıyordu. Bir birey, bir insan, bir özne oluyordu.[61]

Sartre ise Fanon'un kitabına yazdığı ünlü önsözünde şöyle diyordu: "Bir Avrupalıyı öldürmek bir taşla iki kuş vurmak, tek bir atışla hem ezeni hem

58 David Carroll, *Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*,Columbia University Press, New York, 2008.

59 Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 267-68.

60 Örneğin bkz. Frantz Fanon, "French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution," *Toward the African Revolution*, çev. Haakon Chevalier, Grove Press, New York, 1988, s. 76-90.

61 Fanon'un düşüncesini ve etkisini şu makalede daha ayrıntılı incelemeye çalıştım: Barış Ünlü, "Frantz Fanon: Ezilenlerin ve Mülksüzlerin Düşünürü", *Ankara Üniversitesi Afrika Çalışmaları Dergisi*, c. 1, n. 1, Güz, 2011, s. 9-41 (http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/65/1615/17391.pdf)

de ezileni yok etmektir: Geriye bir ölü ve bir özgür insan kalır; hayatta kalan ilk kez ayaklarının altında bir ulusal toprak hisseder." Sartre tarafından biraz da keskinleştirilerek sunulan bu Fanoncu düşünce, daha sonra "İlk Kurşun Teorisi" olarak Kürt hareketine geçecektir. Sartre'ın şu sözleri de, isim vermese de, doğrudan Camus ve benzerlerini hedef alıyordu: "Oy verdiğiniz hükümet ve kardeşlerimizin hizmet ettiği ordu hiç duraksamadan ve vicdan azabı duymadan 'soykırım' işlerken siz kurban değilseniz, o zaman kesinlikle işkencecisiniz."[62]

Öte yandan, Pierre Bourdieu gibi Sartre ve Fanon'u sorumsuzluk, naiflik ve megalomaniyle eleştirenler de az değildi.[63] Bourdieu, savaş sırasında Cezayir'in toplumsal yapısını ve dönüşümünü anlatan, Cezayirlilerin bir sistem olarak sömürgeciliği çok iyi kavradığını, dolayısıyla onu bütünüyle yıkmak istemelerinin çok haklı olduğunu vurgulayan bir kitap yazmıştı. Ancak, Cezayir davasına açık bir sempatiyle yazılan bu kitap ve kitaba Raymond Aron'un yazdığı önsöz, üslup ve dengeli olma açısından Sartre/Fanon ikilisinin neredeyse tam zıddıdır.[64]

Bu ve benzeri tartışmalar her ne kadar entelektüelleri bölse ve sert polemiklere bulaştırsa da, Fransız kamuoyunda bir duyarlılık oluşturabilmeyi başardı. Cezayir'de olup bitenin resmî söylemde olduğu gibi birkaç eşkıyanın, çapulcunun, veya dış mihrakların işi olmadığını, isyanın otantik duygularla ve büyük bir kitle desteğiyle yürüdüğünü ısrarla anlattı entelektüeller. Bu arada Fransız devleti de isyanla baş etmek ve Cezayirlilerin kalplerini kazanmak için yeni yollar aramaya çalışıyordu. Asimilasyonun yerine, çok kültürlülüğe saygılı olduğu düşünülen entegrasyon kavramı getirildi. Bir dizi eğitim ve sosyal adalet reformuna gidildi. 1958'de iktidara gelen Charles de Gaulle aynı yıl bütün Cezayirlilere tam vatandaşlık verdi. Ancak çözüm bulunamıyordu. Savaş ve Cezayir milliyetçiliği geri dönülemez eşiği çoktan geçmişlerdi. 1959-1962 arasında kendi kaderini tayin hakkı ilkesi hükümet tarafından giderek daha fazla söylenir oldu. Cezayir'in bir sömürge olduğu en sonunda kabul edilmeye başlandı. Küresel sömürgesizleşme sürecine atıfta bulunan "tarihin akıntısına karşı durulamaz" sözleri, başta de Gaulle olmak üzere, siyaset yelpazesinin neredeyse tamamı ve ana akım medya tarafından kullanılmaya başlandı. Cezayirli Fransızların çoğunluğunu oluşturduğu darbeci bir grup da, barış sürecinin hızlanmasını zorunlu kılıyordu, çünkü aksi takdirde cumhuriyet elden gidebilirdi. Barış yolundaki kamuoyu

---

62 Jean-Paul Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, İstanbul, 2007, s. 30, 33-34.

63 James D. Le Sueur, *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonization of Algeria*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2005, s. 277-285.

64 Pierre Bourdieu, *The Algerians*, çev. Alan C. M. Ross, Beacon Press, Boston, 1962.

oluşturma çabalarının önemli bir motifi de buydu.[65] Sonunda 1962'de terörist, eşkıya, çapulcu denilen FLN'yle görüşmeler tamamlandı ve Cezayir bağımsızlığını kazandı.

Ancak Cezayir Savaşı'nın Fransa'da yarattığı entelektüel etki devam etti. Savaş Fransız evrenselciliğine ve hümanizmine duyulan derin inancı sarsmıştı. Aydınlanma düşüncesinden Saint-Simon'a, oradan Comte ve Durkheim gibi 19. yüzyıl pozitivistlerine aktarılan asimilasyon fikri, bilimselcilik ve etno-merkezcilik sorgulanmaya başlandı. Bunlarla birlikte doğal olarak ilerleme ve modernite gibi kutsal kavramlarla da hesaplaşmaya girişildi. Varılan sonuç, Cezayir'de yapılanların Fransız dünya görüşünün bir sapması değil, doğal uzantısı olduğuydu. Tabii sadece dışsal hakikatler keşfedilmiyordu. Savaşın getirdikleri, entelektüellerde suçluluk duygusu ve utanç gibi duygular yaratmıştı. Bu da öz-eleştiriyi ve entrospektif düşünceyi yaygınlaştırdı. Başka bir deyişle, Fransız entelektüeller kendi inançlarını, evrenselciliklerini ve hümanistliklerini de sorguladılar.[66] Sartre'ın şu ünlü cümleleri de buna işaret eder: "Biz Avrupalılar da, biz de sömürgesizleştiriliyoruz. Yani her birimizin içinde var olan sömürgeci kanlı bir operasyonla çıkartılıyor."[67] Bütün bunlar Fransız düşüncesinde yaşanacak devrimlerin, hatta 1968'in de habercisiydi. Pal Ahluwalia, post-yapısalcılık ve post-modernizm gibi düşünce akımlarının ortaya çıkışıyla Cezayir savaşı arasında yakın bağlantılar olduğunu ve 1960 sonrası etkili olmuş birçok Fransız düşünürünün biyografisinde "Cezayir Bağlantısı" olmasının bir tesadüf olmadığını iddia eder.[68] Dolayısıyla, Cezayir savaşı ve sömürgesizleşme basit bir egemenlik devri meselesi değildi. Her şeyin altüst olduğu, kolonyal diyalektik içerisinde Fransa'nın ve Cezayir'in dönüştüğü, Fransızlığın ve Cezayirliliğin yeniden oluştuğu devrimci bir süreçti.

Kürdistan/Türkiye

Devlet ve Türkler, Kürdistan'daki isyanlarının bastırılışını ilericiliğin, medeniyetin, modernliğin ve anti-emperyalizmin bir zaferi olarak algıladı.[69] Türkiye Komünist Partisi geleneği de meseleyi az çok bu terimlerle ifade etti ve devleti destekledi. Gerici, dinci yapılar yıkılacak, kapitalist ilişkiler kurulacak ve toplum böylece sosyalist devrime hazır hale gelecekti. Bu pozisyo-

65 Siyaset ve medyadaki bu söylem değişikliği için bkz. Shepard, *The Invention of Decolonization*, s. 65, 76-78.

66 Le Sueur, *op.cit.*, s. 9, 20-25, 152.

67 Sartre, *op.cit.*, s. 33.

68 Pal Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, Routledge, Londra, 2010.

69 Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

nun, Hindistan'daki İngiliz ve Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğini geleneksel yapıları yıkması bakımından olumlu gören Marksist oryantalizmle önemli benzerlikler içerdiğini düşünüyorum. Tabii burada Hikmet Kıvılcımlı'nın bir istisna oluşturduğu biliniyor. 1930'larda TKP içi yazışmalarda, Kürdistan'da müstemleke usulleri tatbik edildiğini yazmıştı. Ancak bu yazı 1970'lerin sonuna kadar yayımlanmadı. Türk entelektüeller, Kürdistan'da yapılan zulümlere ilişkin, Kürtlerin toplum yapısına, kültürleri ve tarihine dair –birkaç önemli istisna dışında– 1990'ların başlarına kadar neredeyse hiçbir şey yazmadılar, yayımlamadılar. Bu, Cezayir'de olup bitenlere ilişkin Fransız entelektüellerin sessizliğini –sömürgecilik karşıtı savaş başlayana kadar süren– akla getirmektedir. Zihinleri kolonize edilen Türkler, Kürtlerin sömürgeleştirildiğini göremiyordu.

İsyanların çok sert bir şekilde bastırılmasından sonra uzun bir sessizliğe gömülen Türkiyeli Kürt aydınlar 1950'lerin sonlarında, özellikle de 1960'ların göreli özgürlük ortamında tekrar ortaya çıktılar. Türkiye İşçi Partisi'nde (TİP) etkili bir Kürt aydın grubu vardı. 1967'de TİP'in düzenlediği ve Kürtlerin büyük ilgi gösterdiği Doğu Mitingleri'nde ilk defa sol, Kürtlerin sömürüldükleri kadar horlandıklarını ve aşağılandıklarını da dile getiriyordu. Türk solunun 1960'ların sonunda parçalara ayrılmasıyla birlikte Kürt solu da özerkleşti. 1969'da kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) bu gelişmeye işaret eder. 1971 muhtırasından sonra, Kürt milliyetçileri ve o dönemde Kürt meselesi çalışan tek Türk akademisyen olan İsmail Beşikçi, Diyarbakır Cezaevi'nde bir araya getirildi. Mahkûmlar burada siyasal savunma yapmaya, komünler halinde Kürt meselesi çalışmaya başladılar. Cezaevi Türk solundan ve devletinden kopuş anlamında yoğun bir radikalleşmeye tanık oluyordu. 1970'lerin ikinci yarısında Kürt solu da bölündü ve Özgürlük Yolu, Rizgari, Kawa ve PKK gibi siyasal hareketler ortaya çıktı. Farkları bir yana, bütün bu hareketlerin ortak noktası Kürdistan'ı uluslararası bir sömürge olarak görmeleri ve bunu kavramsallaştırmalarıdır. Bölgedeki dört devlet, onların emperyalist destekçileri ve işbirlikçi Kürt feodallerinin bölüp paylaştığı Kürdistan, ekonomik, politik ve kültürel olarak sömürgeleştirilmişti.[70] Kürdistan'da süren ağır şiddet, baskı ortamı ve sivil/barışçı siyasete Türk devleti tarafından hiçbir alan bırakılmaması, devrimci sömürgecilik-karşıtı şiddeti kaçınılmaz hale getirmişti. Bu düşünceyle, 1970'lerin sonlarında Kürt hareketleri teorik düzeyde şiddeti bir araç olarak benimsemeye başladılar ancak bu yolda en kararlı ve pragmatik olan PKK oldu. Rakip grupları da şiddet yoluyla tasfiye ederek giderek büyüdü ve 1980'lerin başlarında gerilla ordusunu kurmaya başladı.

---

70 Cengiz Güneş, *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*, çev. Barış Yıldırım, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 150-170.

Kürt sol hareketlerinin 1970'lerin ikinci yarısındaki ortak noktalarından biri de Türk solu eleştirileridir. 1970'lerde Türk solunun önemli bir bölümü, Kürt meselesinin milli karakterini ve kendi kaderini tayin hakkını soyut düzeyde kabul etti. Ancak Kürtlerin sömürge tezine sadece Kurtuluş hareketi destek veriyordu. TKP ayrı örgütlenmeye bile karşıydı. Dev-Yol başta olmak üzere, diğer örgütler ise meseleyi bir ezen-ezilen ulus çerçevesi içinde görüyor, kendisi bir yarı-sömürge olan Türkiye'nin sömürgeci olamayacağını iddia ediyorlardı. Ayrıca Türk solunun büyük çoğunluğu Kürt meselesini tali bir mesele olarak görüyor, çözümü Türk-Kürt işçi sınıflarının yapacakları devrimin sonrasına bırakıyordu.[71] Kürt hareketleri bu tartışma içinde, Türk solunu sömürgeci ve şoven olmakla eleştirdiler. Örneğin Apocular olarak da bilinen Kürdistan Devrimcileri 1978 yılında yayımladıkları bir kitapçıkta şöyle diyorlardı: "Tarihi Marksist açıdan yorumlayarak, Tarihi Materyalizm Kürdistan ve Kürt halkının varlığına uygulanacak yerde, Misak-ı Milli sınırları içerisindeki topraklar tek bir ülkeymiş gibi soruna yaklaşılır. (...) Onlar için Kürdistan değil, Türkiye vardır (...) Ve denilebilir ki Kürdistan Ulusal Kurtuluş Mücadelesi 'Türkiye Solunun' sosyal-şovenizm hastalığından kurtulma sürecini de hızlandıracaktır."[72]

1970'lerin sonunda Diyarbakır belediyesinin Mehdi Zana tarafından kazanılmasının da gösterdiği gibi Kürt milliyetçiliği kitlesel bir hal almaya başlamıştı. 12 Eylül dönemi bu eğilimi bastırmak için organize olurken, tam tersi bir etki yarattı. Genel olarak Kürdistan'da ve özel olarak Diyarbakır Cezaevi'nde yükselen Kürt milliyetçiliğini ve solunu ezmek için uygulanan planlı devlet terörü, sömürgecilik-karşıtı şiddeti tek çare olarak görenleri meşrulaştırdı. Bu baskıdan en güçlü hareket olarak çıkmayı başaran PKK, 15 Ağustos 1984'teki Eruh ve Şemdinli saldırılarıyla ulusal kurtuluş savaşını başlattı. Kürt hareketinde bu saldırılar, sömürgeciyle birlikte ruhunu ve bedenini esirleştirdiği sömürgeleştirilmişi aynı anda öldüren bir ilk kurşun olarak yorumlanır. Burada açıkça Sartre ve Fanon'a atıfta bulunulmaktadır.[73]

Devletin PKK'ye karşı oluşturduğu ilk politikalardan biri, Cezayir'deki *harki*'lerle aynı mantık içerisinde, 1985'te Kürt korucularını istihdam etmeye başlamasıydı. PKK de FLN gibi ilk yıllarında koruculara ve ailelerine karşı katliamlar yaptı. Sonra bundan, devletin oyununa gelindiği düşünülerek,

71 Bkz. Mesut Yeğen, "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu", Murat Gültekingil (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 8: SOL*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 1208-1236.

72 Alıntı: Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürdistan İşçi Partisi ve Türkiye'de Yeni Sol", J. Jongerden ve A.H. Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoğlu, Vate Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 56, 58.

73 Alıntı: Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürdistan Devrimcilerinin İlk Yılları-PKK: Grup Oluşumu ve Türkiye Solu ile İlişkiler", J. Jongerden ve A.H. Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoğlu, Vate Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 22-23.

büyük ölçüde vazgeçildi. PKK 1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'lı yılların başında giderek güçlendi, kitleselleşti ve devlet için devlet gibi vergi ve asker toplamaya, adalet dağıtmaya başladı. Dağlardaki artan hâkimiyeti şehirlere de genişliyordu. Devletin buna karşı geliştirdiği politika ise asimetrik savaş oldu. Gerillanın içinde yüzdüğü su olan kırsalı boşaltma kararı alındı. Köyler boşaltıldı, yakıldı ve milyonlarca Kürt şehirlere göç etmek zorunda kaldı.[74] Devlet kontrgerilla yapılarıyla binlerce insanı öldürdü, "kaybetti" ve işkenceden geçirdi. Bu asimetrik savaş ve devlet terörü PKK'yi 1990'ların ortasında askerî anlamda geriletmeyi başarsa da, aynen FLN'de olduğu gibi, hareketin kitlesel desteğini hiç olmadığı kadar artırdı. Kürt partileri giderek büyüdü, Kürt kadın hareketi doğdu, Kürt gazeteleri çalışanlarının sistematik bir şekilde öldürülmesine rağmen yayımlanmaya devam etti. Zorunlu göçle birlikte topraksızlaşan milyonların batı illerine göçü ise siyasal bir meseleyi toplumsal bir mesele haline getirdi. Yoksul Kürtler gittikleri yerlerde en zor işlerde en düşük ücretlerle çalıştılar, maruz kaldıkları ırkçılık gündelik bir sorun haline geldi. "Taş atan çocuklar" da aynı sürecin bir başka yansımasıydı. Devlet şiddetinin içinde doğmuş ve büyümüş çocukların şiddeti bir özgürleşme aracı olarak kullanmaları Cezayir'de de Kürdistan'da da benzer bir şekilde ortaya çıktı. Cezayir'de 1957'de 10 yaşında bir çocuk "görünmez olsan ne yapardın?" sorusuna, Fransızları öldüreceğini, intikam alacağını söyleyerek cevap veriyordu.[75] Benzer ifadeler ve duygular, Kürt çocukları arasında da gözlemleniyor.[76] Özetle, Kürt milleti ve Kürt milliyetçiliği, "kolonyal diyalektik" içerisinde Türk milliyetçiliğine ve devlet terörüne karşı bir tepkisellik içinde doğdu, büyüdü ve 1980'lerin sonuyla birlikte olgunlaştı.

1984 sonrası Kürt hareketi, Türk düşünce dünyasını ve entelektüellerini derinden etkiledi. Bu tarihten önce, 1954 öncesi Fransız düşünce hayatını hatırlatır şekilde, Türk entelektüeller ve sol akademisyenler Kürt meselesi üzerine neredeyse hiçbir şey yazmadılar. Bunun tek istisnası İsmail Beşikçi'dir. Beşikçi'nin 1960'lı yıllardaki eserleri Kürt meselesi hakkındaki –devletin yaptırdıkları dışarıda tutulursa– ilk sosyolojik ve etnografik çalışmalardır. 1970'lerdeki Kürt meselesinin tarihine odaklandığı çalışmalarında ise Kürdistan'ın sömürge olduğunu ve Kemalizm etkisindeki Türk solunun da sömürgeci bir sol olduğunu yazdı. Bütün bu çalışmaları ve argümanları sol akademisyen ve entelektüeller tarafından büyük tepkiyle karşılaştı –bir

74 Joost Jongerden, *Türkiye'de İskan Sorunu ve Kürtler: Modernite, Savaş ve Mekân Politikaları Üzerine bir Çözümleme*, çev. Mustafa Topal, Vate Yayınevi, İstanbul, 2008.

75 Le Sueur, *op.cit.*, s. 17-18.

76 Haydar Darıcı, "Şiddet ve Özgürlük: Kürt Çocuklarının Siyaseti", *Toplum ve Kuram*, n. 2, Güz 2009; Müge Tuzcuoğlu, *Ben bir Taşım*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2012.

nefret nesnesi olduğu bile söylenebilir– ve çeşitli ortamlarda Beşikçi'ye Kürt meselesinin önemli bir mesele olmadığı, var olduğu haliyle de emperyalizmin oyunu olduğu söylendi.[77]

Beşikçi 1990'larda yayımladığı kitaplarında ise Kürt hareketini çeşitli yönleriyle inceledi ve giderek daha angaje bir entelektüel oldu. Özellikle ilk baskısı 1990'da yayımlanan *Devletlerarası Sömürge Kürdistan* adlı kitabında, 15 Ağustos saldırılarını Fanon ve Sartre'a atıfta bulunarak bir ilk kurşun olarak analiz etti. Sömürgeciden ziyade, asıl öldürülen ezik ve korkak Kürt halkıydı. 15 Ağustos'la birlikte Kürtler ayağa kalkmış, onurlu bir halk olmuş ve hakkını aramaya başlamıştı.[78] Bu kitap özellikle Kürtler arasında çok okundu ve etkili oldu. Beşikçi 1990'lardaki diğer kitaplarında da –Fanon'un Cezayir'in devrimci dönüşümü üzerine yazdıklarına benzer bir şekilde– Kürt hareketiyle birlikte nasıl yeni bir Kürt toplumunun doğduğunu, Kürt kadınının özgürleştiğini, ataerkil Kürt ailesinin çöktüğünü anlatır. Bu tespitleri bugün belli bir nesnelliği olan bütün sosyal bilimciler ve entelektüeller tarafından kabul ediliyor ama o günlerde bunları görebilenler hâlâ çok azdı. Beşikçi'ye göre bunun nedeni, Türkiye'de Marksistlerin Kürt meselesine "Türk Marksistleri" olarak bakmalarıydı. Beşikçi gerilla şiddetini genel hatlarıyla her zaman destekledi, çünkü devlet terörü bunu kaçınılmaz, gerekli ve meşru kılıyordu.

1990'larla birlikte Kürt hareketi Türk dünyasına kendini dayatmaya başlamıştı. Başbakan Süleyman Demirel ve merkez partileri 1990'ların başında "Kürt realitesi"ni tanımak zorunda kaldılar, meselenin çözümüne ilişkin raporlar yayımladılar. Devlet bir yandan isyanı terör sözcüğü etrafında çapulcu eşkıyaların işi olarak lanse etmeye devam ediyor ama öte yandan da olası çözümler üzerine düşünüyordu. Aynı yıllarda Türk düşünce dünyasının Kürt meselesine olan ilgisi de arttı, artmak zorunda kaldı. Fikret Başkaya'nın 1991 tarihli etkili kitabı *Paradigmanın İflası* bu değişimin bir işaretiydi. Başkaya, Kürdistan'da doğrudan sömürge statüsü olduğunu savundu.[79] Metin Sever'in bir yıl sonra yayımlanan söyleşi kitabında ise, Türk entelektüellerin Kürt meselesine artık daha özgürlükçü yaklaştığını, hatta bir kısmının sömürge tezini de kabul noktasına geldiğini görüyoruz.[80] Kürt meselesine ilginin artışıyla birlikte bugün hâlâ süren entelektüel bölünmeler ve polemikler de arttı. Bunun ilk örneklerinden biri Murat Belge'nin kaleme aldığı ve

---

77 Bu dışlanma meselesini ve nedenlerini şu yazıda daha ayrıntılı incelemeye çalıştım: Barış Ünlü, "İsmail Beşikçi as a Discomforting Intellectual", *Borderlands e-journal*, c. 11, n. 2, 2012.

78 İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1991, s. 12, 31, 60, 64-84.

79 Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, Doz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 59.

80 Metin Sever, *Kürt Sorunu: Aydınlarımız ne Düşünüyor*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992.

95 aydının imzaladığı metin ve metne gelen tepkilerdi. Metinde Kemalizm, Türk milliyetçiliği ve Türk devleti eleştirisi yapılıyor; Türkiyelilik kavramı altında yeni bir demokratik devlet ve toplum öneriliyor; ancak aynı zamanda da ulus-devletler çağının geride kaldığı, milliyetçiliğin ezeni/ezileni, iyisi/kötüsü olmayacağı, şiddete karşı olunduğu ve her millete bir devlet anlayışının gelecek açısından yanlış olduğu vurgulanıyordu. Metne soldan eleştiriler gecikmedi. Sungur Savran, aydınların bu tavrını Cezayir'deki sömürgeciliği dolaylı olarak destekleyen Fransız aydınlarınkine benzetti, sol kılıflı liberal paternalistlikle suçladı.[81] Benzer bir eleştiriyi o günlerde Yalçın Küçük de getirmişti.[82]

1990'larda başlayan bu tip tartışmalar ve polemikler bugüne kadar devam etti. Kimi radikal entelektüeller giderek Kürt hareketine angaje olurken, liberaller devletin demokratikleşmesini ve ademi merkezîleşmesini meselenin çözümü için anahtar olarak gördü, kimileri ulusalcı ve ırkçı bir noktaya savruldu, kimileri çözümü İslâm'da, kimileri de Kürt ve Türk işçi sınıflarının Kürt ve Türk burjuvaziye karşı ittifakında buldu, buluyor. Ancak kesin olan, 1990'larda sarsılmaya başlayan resmî ideoloji Kemalizmin 2000'lerde çökmesidir. Kemalizmin evrenselliği ve hümanizmi yıkıcı eleştirilere tabi tutuldu ve büyük anlatının çöküşü büyük ölçüde Kürt hareketinin siyasi, ideolojik ve askerî meydan okumasıyla oldu. Ancak çöken sadece resmî ideoloji değildi. Ondan çok daha yaygın olan ve derinlere nüfuz etmiş Türk-merkezcilik de büyük bir sarsıntı yaşıyor. Kürt hareketinin artan gücü ve meydan okumasıyla, İslâmcı, Marksist ve liberal entelektüeller dünyaya, Türkiye'ye ve Kürt meselesine –ümmetçi, enternasyonalist ve kozmopolit baktıklarını sanırken– aslında ne kadar Türk-merkezli baktıklarını fark etmeye ve itiraf etmeye başladılar. Bu beraberinde hem bir entrospektif iç hesaplaşmayı, hem de bir duygu ve düşünce dünyası olarak Türklüğün sarsılışını getirdi. "Kolonyal diyalektik" içerisinde güçlü bir bilinç olarak ortaya çıkan Kürtlük, 20. yüzyıl başlarında yaratılmış Türklüğün özgüvenini geri dönüşü zor bir şekilde sarstı. Bu anlamda, sömürgeleştirilmişler (Kürtler) özgürleşirken, kolonize edilmişlerin (Türkler) zihinlerini de özgürleştirdi. Başka bir deyişle, Kürtlerin sömürgesizleşmesi süreci Türklerin de-kolonizasyonunu da beraberinde getirdi. Cezayir savaşı sırasında ve sonrasında Fransa'nın düşünce hayatında yaşananlara çok benzer bir devrimci süreçtir bu.

81 "Milliyetçiliğin Doğrusu Yoktur", *Cumhuriyet*, 8 Ağustos 1991; Sungur Savran, "Liberalizmin Doğrusu Yoktur", *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1991. Beni bu tartışmadan haberdar eden Tanıl Bora'ya teşekkür ederim.

82 Sever, *op.cit*, s. 175.

Sonuç yerine

Modern Fransa topraklarında yaşayan Hıristiyanları modernleştirme ve asimilasyon yoluyla Fransızlaştırırken, modern Osmanlı/Türkiye Anadolu'da yaşayan Müslümanları Türkleştirdi. Bu büyük ölçüde sorunsuz şekilde işleyen bir zihinlerin kolonizasyonu süreciydi. Ancak amaçlanan benzer bir süreci çeşitli nedenlerden dolayı Cezayir ve Kürdistan'da gerçekleştiremediler. Cezayirlilerin ve Kürtlerin zihinlerini kolonize edemedikçe, başka bir deyişle onları birer Fransız ve Türk yapamadıkları ölçüde, Cezayir ve Kürdistan'ı sömürge olarak yönettiler ve bu bölgeleri kesintisiz bir doğrudan, kültürel ve yapısal şiddet altında tuttular. Bu devlet şiddetine karşılık, sömürgeler kesintili de olsa kararlı bir şekilde direndiler, karşı-şiddetlerini yarattılar. Direnişin sonunda kitlesel bağımsızlık savaşlarına dönüşmesi sömürgeci ülkelerde resmî ideolojiyi sarstı, egemen kimliklerin entelektüeller tarafından sorgulanmasına yol açtı, Fransızlık ve Türklük üzerine yaratıcı bir şekilde düşünülmek zorunda kalındı. Sömürgeleştirilmişler özgürleşirken, kolonize edilmişleri de zihni ve duygusal zincirlerinden, sağırlıklarından, körlüklerinden kurtardılar. Bu anlamda, ezilenlerin sömürgesizleşmesi ezenleri de-kolonize etti. Sömürge diyalektiği dört ülkede de hayatın her alanını belirledi, değiştirdi ve dönüştürdü.

Fransa, Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasından sonra Cezayir meselesini hızla unuttu, unutturdu. Cezayir savaşının böldüğü entelektüeller başka meselelerle uğraşmaya başlamışlardı. Entelektüel savaşları başka mecralarda ilerledi. Fransa Devleti ise Cezayir tarihiyle ancak 1990'larda yüzleşmeye başlayabildi. Bu arada Cezayir meselesi bir sömürge meselesinden bir "göçmen meselesi"ne dönüşmüştü. Cezayir'de ise şiddet sürekliliğini devam ettirdi, ülke çeşitli liderler altında militarist diktatörlüklerle yönetildi. Kadınlar tekrar kapatıldı ve iyi anne, iyi kız, iyi eş olarak tekrar kodlandılar. 1980'lerde yükselen İslâmcılıkla başlayan iç savaş ise yüz binin üzerinde cana mal oldu. Şiddet ve "şedit modernite" 1830'dan beri Cezayir'in temel belirleyicisi olmuştur.

Kürdistan bağımsızlığını kazanamadı. Bunun çeşitli nedenleri var: Sanırım birincisi Kürdistan'ın bölünmüşlüğüdür. Bölgedeki egemen devletler ve 1920'lerde kurulan statüko Kürtler arasındaki birliği çeşitli yollarla engelledi. İkincisi, Kürdistan ve Türkiye arasındaki duygusal bağ Cezayir ve Fransa arasındakinden daha kuvvetlidir. Bu bağ kısmen Osmanlı geçmişiyle, kısmen Türk devletinin asimilasyon politikasında çok daha kararlı ve dolayısıyla başarılı olmasıyla, kısmen de dindaşlıkla ilgili. Üçüncüsü PKK, FLN'ye kıyasla çok daha "az kanlı" bir mücadele yürüttü; sivillere yönelik terör saldırıları olmakla birlikte, bunlar istisnaiydi. Büyük ölçüde gerilla savaşıyla ve

sivil siyasetle sınırlı kaldı. Son olarak, 1950'lerin dünya konjonktüründe bağımsızlık kazanma şansı, 1980 sonrasına kıyasla daha fazlaydı. Buna Kürtlerin Kürdistan'ı uluslararası ortamlarda sömürge olarak kabul ettirememiş olması da eklenebilir. Uluslararası güçler Kürt direnişlerini hep terör olarak adlandırdılar.

Bu noktada, Kürtler Cezayirliler gibi bağımsızlıklarını 8 yıl içinde kazansalardı 1992'de nasıl bir Kürdistan kurulurdu sorusu da sorulabilir. Bunun cevabı bilinemez ancak kısa sürede askerî bir diktatörlüğün kurulma ve ülkenin iç savaşa sürüklenme ihtimali az olmazdı sanırım. Çünkü o zamanlar henüz güçlü bir sivil hareket yoktu, kadın hareketi bugünkü gücü ve kitleselliğiyle oluşmamıştı, kitleler bugünkü kadar bilinçli ve politize değillerdi. 30 yıl süren mücadele içerisinde bütün bunlar güçlü bir şekilde oluştu. İleride gerçekleşecek olası bir bağımsızlık anında, Kürtler arasında oluşan bu demokratik bilinç ve yapıların yukarıdan bastırılması çok daha zor olacaktır. Kürtler, sömürgesizleşme sürecinde hem Türk devletinden hem de Kürt toplumundaki baskıcı yapılardan özgürleştiler.

Bu arada, özellikle 2000'lerin başından itibaren Kürt hareketi bağımsızlık hedefinden ve dolayısıyla sömürge tezinden vazgeçti. Hareket bugün ulus-devletler çağının kapandığından, demokratik özerklik ve/veya demokratik modernite gibi kavramlar ışığında yeni ve bu kez demokratik bir Türkiye'nin kurulması gerektiğinden bahsediyor. 2013'te başlayan "barış süreci"nde Başbakan Tayyip Erdoğan ve PKK Önderi Abdullah Öcalan, farklı amaçlarla da olsa, 1915-1922 arasında Türklerle Kürtlerin birlikte öldüğü savaşlara sık sık referansta bulunarak eski sözleşmenin söylemini canlandırıyorlar ve bu yolla yeni bir sözleşme söylemi yaratıyorlar. Planlanan bu yeni sözleşmenin nasıl olacağını bugünden kestirmek çok zor, ancak Kürdistan'a siyasal bir statü verilmedikçe 1840'larda başlayan modern Kürt meselesinin de çözülemeyeceği tahmin edilebilir.

Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti

Çağlayan Kovanlıkaya

Kadın sorunlarına ilişkin araştırmalarda şiddet kavramı sorunsallaştırılırken kalıplaşmış ataerkil zihniyet temel sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar farklı dönemlerde örgütlenen kadın hareketi, bu zihniyete karşı istemlerini, hedeflerini, sloganlarını ve eylemlerini belirlemiştir. Ancak egemen zihniyet bu istemleri toplumsal cinsiyeti yeniden üretmek için kullanmıştır. Bu metin, kadınların mücadele ettikleri isteklerinin, toplumsal cinsiyeti yeniden üreten ataerkil zihniyet şiddetine nasıl dönüştürüldüğünü örneklerle tartışmayı amaçlamaktadır.

Türk modernleşmesi projesinin sonrasında ortaya çıkan ve onun etkisi olarak, kadın hareketinin istemleri ve kazanımları ile bugüne bakmak, dönemsel ayrışma yapabilmemiz açısından önemlidir. Türkiye'de kadın hareketini tarihsel, düşünsel aynılıkları ve farklılıkları ile iki dönemde incelemek, kadın çalışmalarının tarihsel izdüşümlerini sorunsallaştıran araştırmacıların genel yargısıdır. Bu dönemsel ayrışmanın dışında kalmak tarihsel olanın reddi olur. Çalışmamız modernleşme çabalarının izlendiği Tanzimat döneminden başlayarak Cumhuriyet dönemine aktarılan kadın kimliği tartışmaları çerçevesinde incelenecektir. Bu dönemler arasında kadın hakları mücadelelerin örgütlenmesi, istemleri, alanları açısından bir kopuştan söz edenler olduğu gibi, devamlılığını belirtenler de bulunmaktadır.[1] Siyasi re-

1 Bu tartışmalar konusunda bkz. Fatmagül Berktay (1998);"Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.), Ayşe B. Hacımirazoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul; Deniz Kandiyoti (1997), "Ataerkil Örüntüler:Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul, Metis Kadın Araştırmaları; Cemile Burcu Kartal (2008), "II. Meşrutiyet'in Cumhuriyet'e Mirası: "Makbul Kadınlar"", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 38, s. 215-238.

jim değişikliği ve beraberinde yapılan yasal düzenlemelerle kadın hareketinin sürdürülmesinde düşme görülmesi dolayısıyla kopuşlar olduğunu, ancak kadına ideolojik bakışın değişmemesi ile de süreklilik olduğunu düşünüyorum. Osmanlı döneminde modernleşme projesinin, Cumhuriyet döneminde de, modernleşme projesinin devamı olarak, demokratikleşme çabasının "simgesi" olarak kadının ve haklarının görülmesinin, kadın sorununa bakıştaki ataerkil zihniyetin sürekli olduğunu gösterdiği görüşündeyim. Kadın konusu rejimler arası geçiş dönemlerinin bağlantı nesnesi olarak görülmüştür. Ayrıca her iki dönemde kadın hareketinin ortaya çıkışında eğitimli, seçkin ailelere mensup, farkındalıkları olan kadınlar tarafından etkin olmaları, hareketler arasındaki benzerliği gösterir.

Ataerkil zihniyet şiddetini kadının birey/yurttaşlık kavramı çerçevesinde tartışmak amaçlanmaktadır. Türkiye'de kadının birey olma ya da yurttaşlık tartışması, modernleşme çabalarıyla başlatılır. Yurttaşlık kavramı, farklı dönemlerde çeşitli düzenlemeler, mücadelelerle ayrıştığından dolayı dönemsel incelenmeye çalışılacaktır.[2] Kadının erkek karşısındaki yasal, toplumsal, kültürel haklardan yararlanmasını öngören "toplumsal özne olma" durumu, Tanzimat dönemi erkek elitlerinin yazılarıyla başlamıştır. Meşrutiyet dönemlerinde kadın-erkek elitlerinin kadın hakları üzerine politika önerilerinin, Cumhuriyet dönemini ve günümüze kadar gelen kadın hakları mücadelesinin temel sorunsalı olmaya devam etmiştir. Batı ülkelerinde kadın sorununa ilişkin tartışma ve süreçlerin yaşandığı dönemlerin peşi sıra, Osmanlı dönemi ve sonrasında Cumhuriyet döneminde benzer tartışmaların ve hak istemlerinin yapıldığını söyleyebiliriz. Zamansal ardışıklığın nedeni olarak, bu elitlerin Batı'daki yazılı kaynaklara erişilebiliyor oluşu ve ileri sürülen görüşlerden etkilenmelerini gösterebiliriz. Bu tartışmaların kırsal yaşamdaki kadının sorunlarından daha ziyade kentli kadına, kentli kadının kapatılmasına yönelik olduğu da belirtmelidir. Bu nedenle çalışmamızdaki tartışılan örnek olaylar kentli kadının sorunlarını ortaya koymaktadır.

Bu dönemlerin bazılarında önemli değişikliklerin olmasına karşın, kadını boyun eğme, itaat etme konumuna hapseden temel kurumlarda –aile, si-

2 Osmanlı'nın 19. yüzyıl başlarından itibaren modernleşme çabalarıyla tartışmaya açmak, bu konuda yapılan birçok çalışmanın ortak görüşüdür. Bu konudaki çalışmalar için bkz. Aynur Demirdirek (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, İmge Kitabevi, Ankara; Serpil Çakır (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul; Yaprak Zihnioğlu (2003), *Kadınsız İnkılap*, Metis Yayınları,İstanbul; Şefik Kurnaz (1992), *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, MEB Yayınları, İstanbul; Ayşe Durakbaşa (2002), *Halide Edip - Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul. Türkiye'de Kadın Hakları Hareketi üzerinde yazılan makaleler; Fatmagül Berktay (1994); "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim", *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması, Fırsatlar ve Rizikolar*, Metis Yayınları, İstanbul; Şirin Tekeli (1998), "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der: Ayşe B. Hacımirazoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

yaset, hukuk vb.– uzun süre köklü değişiklikler yapılmaması gerçek birey, yurttaş olmasını engellemiştir. Kadın toplumsal cinsiyete dayalı zihniyet yapısının "eksik birey"i, yurttaşı olduğu için gerçek özgürleşmeden, bireyleşmeden ne kadar söz edebiliriz? Eksik birey kadının ataerkil sisteme tabi olmasının farkındalığına vardığı zaman, tabi olmadan kurtuluş yönünde harekete geçme, örgütlenme kaçınılmaz olmuştur.

18. yüzyılda Batı'da, kadının yurttaşlığı tartışmalarında, kadının eğitimi sorununun çözümlenmesi, erkeklerle eşit yurttaşlık hakkı için gerekli görülmüştür. 1792'de Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Hakları Müdafaası* adlı çalışması ortaya çıktığından bu yana, kadınların eğitim sorunları, özel alan-kamusal alan arasındaki bu karşılıklı karmaşık bağımlılık ilişkisi diğer toplumlardaki kadın hakları savunucularının gündemine girmiştir. 19. yüzyıl ortalarından itibaren Bildirge, Osmanlı kadın hareketi kadınları arasında da yankı bulmuştur. Osmanlı'nın son dönemindeki kadın hareketine, öne çıkan sloganı olan "'iyi eş, iyi anne' olmak, eğitimden eşit yararlanan kadınlarla mümkün olacaktır" düşüncesi hâkim olmuştur. Bu slogan, dönemin kadınlarını cumbalı evlerinde, peçeli yüzlerinde, pasifleştirilmiş hayatlarında egemen olan ataerkil zihniyeti sorgularken, aynı zamanda aile kavramını yeniden üretmekte ve kadının aile içindeki rolünü de pekiştirmekteydi. Bu durum var olan zihniyetin radikal değişimini öngörmemektedir. Hareketin ilerleyen günlerinde kadınların siyasi alanda görünür olma istemleriyle oluşturulan dernekleşme ve Cumhuriyet'e gelindiğinde partileşme çabaları, siyasi alanı zorlayan bir mücadeleydi. Ancak kadınların partileşme çabalarının önlenmesiyle, devlet eliyle kapatılmasıyla, uygulanan şiddet, ataerkil zihniyetin göstergesi olmaktadır. Cumhuriyet dönemindeki meclislerde kadınların milletvekili olarak yer almasına izin verilmesiyle meclise giren kadınların demokratikleşme sürecinin "simgesi" olarak kullanılmasının arkasındaki zihniyet de, kadının toplumsal sözleşmedeki konumunu devam ettirmenin başka bir göstergesidir. Cumhuriyet döneminde yapılan devrimlerde kadınların konumunun değişimini göstermek "sözde değişim" değil midir? Kadınlara eşit haklar verilirken uygulamalarda farklı davranılması zihniyet şiddeti değil midir? 1950'li yıllarda, çok partili döneme geçişle kadınlar açısından değişim olmuş mudur? Kadın hareketinin günümüze kadar gelen mücadelesinde kadınların toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamdaki yerini sorgulayan slogan ve eylemleriyle karşılaşılmaktadır. Ancak mücadelenin hedeflerinin eşitlik söylemiyle kabul edilmesi ve sanki kadınlara "tanınan özgürlük" olarak görünen uygulamaları ataerkil zihniyet şiddetini pekiştiren ve yeniden üreten yasal çözümlemeler değil midir? Günümüzde sıklıkla tartışılan ve yasal değişikliklerle çözümlenmeye çalışılan "kadın cinayetleri" ya da "namus cinayetleri" ile kendini gösteren, değiştirilemeyen zihniyet şiddeti değil midir?..

Bu çalışmada öncelikle ataerkil iktidar ve şiddet ilişkisi hakkında yapılan teorik tartışmalar ve ataerkil sistem ve zihniyetinin kuruluş serüveni üzerinde durulacaktır. Ataerkil zihniyetin varlığı, Osmanlı'nın son döneminden günümüze örnek olaylar, yapısal değişimlerle kadının birey oluşu, yurttaşlığı ve kadın-aile özdeşliği bağlamında irdelenecektir.

Ataerkil zihniyet şiddetinin oluşumu

"Zihniyet" bir toplum ya da topluluğun bireylerinde oluşan davranış, inanç ve düşünsel eylemlere dayalı davranışların tümünü içerir. Bireyler tarafından içkin olan ilkeler, bilgileri içeren, dinamik bir yapıyı betimler.[3] Zihniyetin değişmesi, onu oluşturan özün değişmesini zorunlu kılar. Toplumun kabul görmüş, hatta kalıplaşmış alışkanlıklarına biçim veren zihniyetin, onu oluşturan öğelerde (gelenekler, inançlar, bilgiler, düşünceler) radikal bir değişim olabilmesi ancak bireylerin hepsinin aynı amaç için aynı iradeyi kullanmasıyla olanaklıdır.

Şiddet kavramı çok boyutlu ve farklı yorumlarla tartışılabilir. Şiddetin kim tarafından, ne şekilde uygulandığı, kimlere yapıldığı, baskı ve zor kullanmayı içermesi, toplumların değişim evrelerine göre değişiyor oluşu bu çeşitliliği sağlar. Şiddetten söz ederken akla hemen fiziksel şiddet gelir. Şiddetin görünürlüğü bedensel saldırı ve ispatlarla anlaşılır. Oysa şiddetin maruz kalana uygulanan psikolojik, cinsel, toplumsal, kültürel, siyasi, ideolojik yanları da bulunur ve özdeksizdir. Şiddet, iktidar, güç, kuvvetin olduğu yerde vardır. O zaman iktidar meşruiyetini şiddetten mi alır? Burada öncelikle tartışılacak konu iktidar şiddet ilişkisi ve ikisi arasında kurulacak bağlantı olacaktır.

Yves Michaud tarafından yapılan kapsamlı bir tanım şiddetin "bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan birinin veya birkaçının doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel (ahlaki, moral, manevi) bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranması" olduğunu söyler.[4] Bu tanım bize şiddeti, insan ilişkilerindeki farklı bağlamlarda yorumlayan birçok teorisyenin bakışının sentezini sunar.

Hannah Arendt'in Mills'ten yaptığı alıntıda da iktidar şiddet bağlantısının vurgulandığı görülür; "tüm siyaset iktidar mücadelesinden ibarettir, iktidarın nihai biçimi şiddettir".[5] Arendt'e göre "iktidar her zaman sayılara gereksinim duyar; oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan" iktidar ve şiddet birbi-

3 Oğuz Adanır, "Kültür ile Zihniyet", *Doğu Batı* dergisi, sayı 23, 2003, s. 23-35.

4 Yves Michaud, *Şiddet*, İletişim Yayınları, 1991, s. 11.

5 Hannah Arendt, Şiddet Üzerine, İletişim Yayınları, 1997, s. 41.

rinden ayrıdır.[6] İktidar emir ve itaat etme ile egemenliğe dayanırken ve amaç iken, şiddet araçsal olduğu için meşruiyetini amaçtan almaya gereksinimi vardır. İktidarın meşruiyeti insanların bir araya gelişindeki başlangıçta vardır ve hak var oluşunu, gerekçesini gelecekteki amacında bulur. Oysa şiddetin meşruiyeti, gerekçelerin haklılaştırılmasıyla sağlanmaz, amaca gereksinimi vardır. Bundan dolayı da iktidar ve şiddetin bir arada bulunmaları, birbirleriyle ilişkili olmaları kaçınılmazdır. İktidar ve şiddetin birleştiği anlarda iktidarın baskınlığı ön plandadır.[7]

Hangi amaçla kullanıldığı, şiddetin kurumlarla, ki kurumsallaşmamış iktidar iktidar değildir, aletler/silahlarla, aktörlerle mi (polis, ajan, itaat eden birey, lider, baba...) gerçekleşeceğini belirler. Ancak şiddet uygulayanlardan daha çok, uygulananların tanımladığı bir durumdur. Şiddetin iktidarla olan ilişkisi dolayısıyla beraberinde rıza gösterilmeyi, itaat edilmeyi, boyun eğmeyi gerekli kılar. Şiddet bir taraftan maruz kalanın özgürlüğünü ihlal ederken, diğer taraftan maruz kalanı itaate, rızaya mecbur kılar. Toplumsal ilişkiler düzleminde itaat etme, rıza gösterme biçimlerinde, şiddetin araçsallığının iktidarın amaçsallığı ile ilişkisini gösteren durumlarından biri de, ataerkil egemen toplum yapısında kadın-erkek ayrışmasının sınırlarının belirlenmesinde kendini gösterir.

Arendt'in amaç-araç ikilemi üzerinden analiz ettiği iktidar şiddet ilişkisindeki şiddetin niteliği, Bourdieu'nün "simgesel şiddet" betimlemesiyle değişikliğe uğramaktadır. Bourdieu *Eril Tahakküm*[8*] (*La Domination Masculine*) kitabında, cinsiyet ayrımı üzerinden karşıtlıklar ilişkisine dayalı erkekmerkezli (androcentrique) toplumsal düzenden söz eder. Bu erkekmerkezli düzende eril tahakküm, cinsiyetler arası işbölümüne, alanın yapısına, zamanın yapısına göre erkek kadın karşıtlıklarını bedenleştirir. Cinsiyetler arası mekânsal ayrışmasında erkeği pazarla, kadını ev ile; zamansal ayrışmasında yaşam döngüsü için kopuş anlarını erkekle, doğuma ilişkin süreçleri kadınla belirler.[9] Feminist teorisyenlerin üzerinde durduğu ikili alana, kamusal/özel alana göre cinsiyetlerin ayrıştırılması tartışmasını kabul eder. Cinsiyet ayrımı, bedenleşen eyleyenlerin algı, düşünce ve edimlerinde işler. Eril tahakküm, tahakküm altındakinin, onun edimlerinin farkında olmasıyla işlev

---

6 Arendt, *a.g.e.*, s. 48.

7 *A.g.e.*, s. 58.

8 * "La Domination Masculine" kavramının erkek egemenliği, erkek tahakküm, eril tahakküm olarak çevirileri bulunmaktadır. Eril Tahakküm tanımlamasını, çalışmada sorunsallaştırdığım ataerkil zihniyetin cinsiyet(siz)liğini ifade ettiği için kullanmayı tercih ettim.

9 Pierre Bourdieu, *La Domination Masculine*, Editions du Seuil, 1998, s. 22-23; Eril Tahakküm hakkında bkz. Neşe Öztimur, "Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları", *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İletişim Yayınları, 2010, s. 581-604.

görür ve egemenlik altında olanın suç ortaklığı ile gerçekleşen simgesel egemenlik/simgesel iktidar edimlerine işaret eder. Buradaki egemenlik ilişkileri, egemen olanın edimleriyle ve bu edimleri üretmek için kullandığı edimlerle egemenlik altında olanın aynı algı yapılarına başvurmasında yatar. Başka bir ifade ile, Bourdieu tarafından "simgesel egemenlik" olarak (ki bir örnek eril tahakküm olabilir) tanımlanan bu egemenlik biçimi, toplumsal yapının hangi ilkeleri adına uygulanıyor ise, o ilkelerin bilinmemesine, bilinmeden kabul edilmesine bağlıdır.[10] Simgesel egemenlik, bir yandan toplumsal gerçekliği kurarken, diğer yandan egemene rıza gösteren bireylerin kabulü ile meşrulaştırılır ve suç ortaklığı ile içselleştirilir. Bireylerin rızası sonrasında aynı algı yapılarıyla oluşan edimler egemenlik ilişkisini, tahakkümü doğallaştırır. Eril tahakküm erkekleri görünür kılarken, kadınları görünmez hale getirir. Simgesel egemenliğin görünmez, boyun eğeni olan kadınlar, tutum, davranış edimlerini yapma veya yapmama kararını farkında olarak almazlar. Eril tahakküm, boyun eğenin bunun farkında olmadığı süreçle işleyen bir mekanizmadır. "Simgesel iktidar, maruz kalanların katkısı olmaksızın işleyemez ve maruz kalanlar onu böyle kurdukları için maruz kalırlar."[11]

Egemenin simgesel sermayesi, gücün olduğu alanda geçerli olan algı ve değerlendirme kategorilerine bağlıdır. "Buyruk verilir ve ona uyulur: Bu neredeyse sihirli bir edimdir."[12] Bourdieu'nün bu tesbiti; eril tahakküm zihniyetinin, uygulayanların –iktidar karizmasına sahip olmasa da– kendilerinde eril alanın bilgi, değer, güç, otorite gibi kategorilerinin olduğu algısıyla ve tabi olanların bunu kabulüyle oluştuğunu bize anlatır. "Simgesel iktidar/güç, her türden fiziksel yaptırımın dışında beden üzerinde neredeyse bir büyü gibi doğrudan etkisi olan bir iktidar biçimidir."[13]

Bourdieu'ye göre eril tahakküm fiziksel şiddete dayalı olmayan bir tahakküm tipidir. Bu tahakküm ne ekonomik, ne çalışma olanaklarının azlığına, ne de daha az özgür olmalarına bağlı değil, "simgesel/sembolik şiddet"e dayalıdır.

Bourdieu'e göre "simgesel şiddet, bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığıyla uygulanan şiddet biçimidir".[14] Başka bir ifade ile simgesel şiddet "her türden simgesel dayatma edimine içkin olan sansür etkisidir".[15] Simgesel şiddet, hem onu uygulayanın, hem de ona maruz kalanın bilin-

10 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, s. 173.

11 P. Bourdieu, *La Domination Masculine*, s. 62.

12 P. Bourdieu, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, s. 175.

13 P. Bourdieu, *La Domination Masculine*, s. 59.

14 Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 166.

15 Alain Accordo/Philippe Corcuff, *La Sociologie Bourdieu*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, s. 235.

cinde olmadıkları bir edimde ortaklıklarını gösterir. Bourdieu'nün tahakküm ilişkisilerindeki eyleyicileri; "toplumsal eyleyiciler, farkında olan eyleyiciler, belirlenimlere tabi olduklarında bile, kendilerini belirleyeni yapılandırdıkları ölçüde kendilerini belirleyenin etkililiğini üretmeye katkıda bulunan eyleyicilerdir"[16] şeklinde açıklar. O'na göre, tabi olanlar tahakküm ilişkilerini egemen olanın bakışıyla oluşan kategorilerle uygularlar. Böylece bu kategorileri yaparken doğallaştırıldığından, bunların doğal göründüğünden söz eder.[17]

Bourdieu'ye göre "Kadınlar tüm gerçekliği ve özellikle de kendilerinin de içinde yer aldığı iktidar ilişkilerini, bu iktidar ilişkilerinin bedene işlemesinin sonucu olan ve ifadesini simgesel düzenin temel karşıtlıklarında bulan düşünce kalıplarını uygularlar".[18] Kadınların eril tahakküm edimlerini tanımaları aynı zamanda pratik kabul etme edimleridir ve doksaya olan bağlılıkları da karşılaştıkları simgesel şiddeti yaratır. Sonuç olarak simgesel şiddet, toplumsal eyleyiciler tarafından sosyal düzeni korumak üzere uygulanan bir dayatma politikasıdır. Kadınlar sanıldığı gibi tabi olmayı seçmezler, kendi tahakkümlerini sevmezler, yani mazoşizm onların doğalarının bir parçası değildir. Aslında "kurbanın suçuymuş" gibi görünen, boyun eğenin yatkınlıkları nesnel yapıların ürünüdür. Bu yapılar etkinliklerini, harekete geçirdikleri ve onların yeniden üretimine katkıda bulunan boyun eğenin yatkınlıklarına borçludurlar.[19]

Bourdieu'de şiddet, Arendt'in aksine iktidarın gücünü, hâkimiyetini kurduğu zaman kaybolan bir olgu değil, doğallığıyla süregiden, toplumsal eyleyiciler tarafından egemenin varlığını hissettirmeye devam eden bir suç ortaklığıdır.

İktidar ve şiddet ilişkisi üzerine teorisyenlerin farklı görüşlerinden sonra, şiddeti meşrulaştıran iktidarın toplumsal cinsiyet bağlamında kurduğu ilişkiye dair, ataerkil zihniyet oluşumu konusunu da irdelemelidir. Feminist teorisyenlerin önemli eleştirisi, klasik toplum sözleşmesi teorisyenlerinin birleştiği iktidar ve onu egemen kılan zihniyet tanımlamasında yatar.

Genevieve Lloyd erkek-kadın ayrımının klasik felsefi metinlerdeki simgeselliğini tartıştığı *Erkek Akıl* kitabında, kadınlığın simgesel çağrışımının, akıl dışında kaldığı varsayımından hareket ettiğini söyler.[20] Rasyonel bilginin doğayı dönüştürme, kontrol altına alma olarak anlaşıldığı Batı kültü-

16 Bourdieu-Wacquant, *a.g.e.*, s. 166.

17 P. Bourdieu, *La Domination Masculine*, s. 55.

18 P. Bourdieu, *a.g.e.*, s. 53-54.

19 P. Bourdieu, *a.g.e.*, s. 61-62.

20 Genevieve, Lloyd, *Erkek Akıl - Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, 1996.

ründe kadınlık, rasyonel bilginin üstün olduğu, onu egemenliği altına aldığı ya da geride bırakılan şey olmayla (nesneleştirme) eş değerde tutulur. Teorisyenler bu betimlemeye benzer tanımlarla kadın-erkek arasındaki cinsiyete dayalı ayrımın temelinde, rasyonel bilginin sahipliği ve onun toplumsala, kültüre dönüşümü üzerinde durmuşlardır. Lloyd'un, Antik Yunan'dan başlatarak tartıştığı akıl meselesinde kadın-erkek ayrışması konusunda yaptığı bir alıntı bugün hâlâ kadın sorununa ilişkin tartışmalarda irdelenen zihnin cinsiyete dayalı egemenliğinin kökenini gösterir: "Erkek olan, kadınsı olandan daha tam, daha hâkim ve nedensel etkinliğe daha yakındır; çünkü, kadınsı olan, eksik, bağımlı ve etkenlikten çok edilgenlik kategorisine aittir.... iki temel bileşen, rasyonel ve irrasyonel için de geçerlidir; zihin ve akılla ilişkili olan rasyonel erkek soyundandır; duyunun çalışması alanı olan irrasyonel kadın soyundan. Zihin, tıpkı, erkeğin kadından üstün oluşu gibi, duyudan tamamen üstün türe aittir, yani erkeğin egemenliğine bağlıdır."[21] Kadınların kendine özgü bir entelektüel karaktere, düşünce tarzına ve buna bağlı olarak kendilerine özgü bir ahlaka sahip oldukları görüşü özellikle Rousseau, Hegel gibi düşünürlerin düşüncelerinde izlenebilir.[22] Lloyd'a göre, Rousseau'nun teorisinde, yurttaşların kamusal yaşamına karşı gördüğü şey yalnızca disipline edilmemiş tutkularla çağrıştırılan kadınlara özgü karmaşa durumu değildir; kadınlarla eşleştirilen erdemler bile, Devlet'in iyi bir şekilde işleyişini tehdit edebilir. İyi bir yurttaş, eğer kamu yararına hizmet ediyorsa kendi evlatlarının ölümünü bile şükranla karşılamalıdır. En erdemli tutkular bile Devlet'in istemleriyle çatışma halinde olabilir. İyi bir özel şahıs olmanın ön-istemleri, iyi bir kamu yurttaşı olmanın ön-istemleriyle tam olarak bağdaşabilecek türden şeyler değildir.[23] Rousseau'ya göre kadın zihni erkekle eşit fakat farklıdır, tamamlayıcı, bütünleştiricidir. Bu nedenle aldığı eğitim aynı olmayacaktır. Kadın doğaya daha yakın olması dolayısıyla ahlaki öğe olur, birer "özel şahıs"tır, aynı zamanda yurttaşlıktan dışlanır. Rousseau'nın kadın alanına ilişkin vurgusu, kadınların tutkusallığı ve bunun rasyonel alana zararı üzerinedir. Hegel'e göre, ailede cisimleşen ilahi yasa, kan bağı olan kişilere karşı beslenen duygular ve ödevlerle ilgilidir. Yine Hegel'e göre bu dünya "alt dünya"dır. Kadınlar alt dünyada var olurlar. Her ikisi için de kadının bulunduğu alan üstün olanı tamamlayıcı olmakla sınırlıdır.

Lloyd, kadın ve erkek ideallerinin egemene dayanan –üstünlük ve aşağılık, norm ve farklılık, özsel olanla tamamlayıcı olan– yapılar içinde oluş-

21 Philo, *Special Laws*, I, bölüm XXXVII, Colson ve Whitaker, *Loeb Classical Library*, Londra, 1929, Aktaran: Lloyd, *a.g.e.*, s. 50.

22 Lloyd, *a.g.e.*, s. 100-112.

23 Lloyd, *a.g.e.*, s. 104.

tuğunu söyler.[24] Rasyonellik kadınlığın aşılması olarak nitelenir ve kadın özellikleri erkeğe ait olan insani değer/normlarından aşağıdadır. Rasyonellik sorununun çözümüne ilişkin, ki aslında sorun değil aklın bilinen, gerçek dünyada cisimleşmesi olan erkeğin onanmasıdır, tüm söylemler akıl ile insanı, akıl ile bireyi, akıl ile egemeni tanımlayarak toplumsal düzlemde var olan ama görünmez kılınan öteki yarısını bu oyunun ya da gerçekliğin dışına atan bir zihniyetin yapı taşlarını da döşer. Heteronormatif zihniyete dayalı toplumsal düzeni, yapıyı sarsacağı beklenmeyen "kadınsı olma", norm olan erkeği bütünleyen ve tanımlanan alanda normdan arınmış olarak bulunur.

Carole Pateman'a göre modern siyasi yapılanmanın ve sivil yönetimin toplum sözleşmesi ile açıklanması yerine, cinsel sözleşme ile açıklanması gereklidir. Pateman, cinsel sözleşmeyi erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları güç olarak tanımlar ve erkin egemenliğinin meşruluğunun sözleşmeye dayandığını söyler.

Pateman'a göre, toplumsal sözleşme, toplumun kuruluş öyküsünün yalnızca bir bölümünü anlatır. "Orijinal sözleşme" cinsel-toplumsal bir anlaşmadır, ancak cinsel sözleşmenin öyküsü bastırılmıştır. Cinsel sözleşmenin öyküsü politik hakkın başlangıcıyla ilgilidir ve bu hakkın uygulamasının neden meşru olduğunu açıklar. Ancak, söz konusu öykü politik hakkı, erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladığı *ataerkil hak* ya da *cinsiyet hakkı* olarak ele alır. Öykünün kayıp olan diğer yarısı ise özellikle modern bir ataerkil düzenin nasıl kurulduğundan söz eder. Orijinal sözleşme ile kurulmuş olan yeni sivil toplum, ataerkil bir toplumsal düzenin ifadesi olur.[25]

Pateman'a göre, klasik sözleşme teorileri kendi içlerinde bazı farklılıklar gösterse bile, genelde hepsi ataerkil bir öykü anlatır. Çünkü erkeklerin kadınlar üzerindeki haklarının doğal bir temeli olduğu varsayılır. Doğuştan özgür ve eşit diye tanımlanan bireyler yalnızca erkeklerdir. Erkekler arasındaki bağımlılık ilişkileri "meşru" olarak nitelenecekse bir sözleşmeye dayanmalıdır. Oysa kadınlar bağımlılık ilişkisinin içine doğmuşlardır.[26] Modern sivil toplum akrabalık ilişkileri ve babaların gücü üzerine kurulmuş değildir; modern dünyada kadınlar, erkeklerin erkek oldukları ya da erkek kardeş olmalarından ötürü onlardan aşağıdadır.

Pateman'a göre, yalnızca erkekler sözleşme kapsamına girmek için gerekli olan özellik ve kapasiteye sahiptirler. Bu özelliklerin en önemlisi de onların mülkiyet sahibi olmalarıdır. Görülüyor ki sadece erkekler sözleşme kap-

---

24 Lloyd, *a.g.e.*, s. 132.

25 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, California, Introduction, 1988, s. 1.

26 Pateman, *a.g.e.*, s. 41.

samında "birey" olarak değerlendirilmektedir. Cinsel farklılık özgürlük ile boyun eğme arasındaki farklılıktır. Kadınlar erkeklerin doğal özgürlüklerini, sivil özgürlüğün güvence altına alarak dönüştürdükleri orijinal sözleşme süreci taraflarından biri değildirler. Kadınlar sözleşmenin "nesnesi" konumunda tutulmuştur.[27]

Ataerkil zihniyet, kadınları sivil toplumun "öznesi" olarak görmezken, aynı zamanda onları dinsel, felsefi propagandalarla kolayca etki altına alınır, denetlenir "nesneler" gibi düşünür. Erkek egemen görüş, çıkarları doğrultusunda kadın bedeni üzerinde söz sahibi bir konumu benimseyebilir. Kadına giyiminden, kendi cinselliğini nasıl kullanması gerektiğine ilişkin kuralları koyarak, onlara çizilen çerçeve içinde hareket etmeleri öğretilir. Kuralları koyan ataerkil yapı, ahlaki normlar, âdet, gelenekler gibi mekanizmaları da kendi çıkarları doğrultusunda belirler.

R. W. Connell'in *hegemonik erkeklik* kavramı karşısında *ön plana çıkarılmış kadınlık* kavramı iktidar ve şiddet ilişkisinde başka bir bağlamı vurgular.[28] Hegemonya, iktidar çekişmelerini aşarak özel hayatın ve kültürel süreçlerin örgütlenmesinde kazanılan, dinsel öğreti, kitle iletişim içeriği, ücretlendirme, ev yapımı vb. konulara sızan toplumsal üstünlüktür. Başka bir deyişle mutlak kültürel egemenlik olarak nitelenebilir. Connell'a göre hegemonya ile üstünlük birbiriyle uyumlu düşünülür. Çünkü "fiziksel ve ekonomik şiddet egemen konumdaki bir kültürel örüntüyü destekler ya da ideolojiler fiziksel güce sahip olanları onaylar (yasa ve düzen)".[29] Bundan dolayı hegemonik erkeklik ve ataerkil şiddet arasındaki bağlantının yakınlığından söz eder.

Hegemonik erkeklik, erkek cinsiyet rolünden farklıdır. Hegemonik erkeklik idealine, kültürel erkeklik idealine sahip olmak isteyen erkeklerin kişilikleri ile, medyadaki verili olan imaj erkekliklerle uyuşması gerekli değildir. Erkeklik idealinin kamusal yönü, iktidar sahibi erkeğin ne olduğundan ziyade onu ayakta tutanın ne olduğuna ve çok sayıda erkeğin desteğinin yönlendirilmesiyle ilişkilidir. Bu durumda hegemonya büyük ölçüde "rıza"ya dayanır. Bir anlamda suç ortaklığı olan bu durumda, fantezi tatmini, yer değiştirmiş saldırganlık erkek tutumlarına bürünürken, kadınların tabi kılınmasından yararlanma hegemonik erkekliğin üstünlüğünün kültürelliğine dayanır. Erkeklerin kadınlarla egemenlik ilişkisini kurumsallaştıran pratikleri koruması, belli stratejileri maddileştirmesi gereklidir. Hegemonik erkeklik belirlediği stratejileriyle; "evcimenliğe yönelik açılımları ve şiddete yönelik açı-

27 Pateman, *a.g.e.*, introduction.

28 R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar-Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 245-252.

29 Connell, *a.g.e.*, s. 247.

lımları, kadın düşmanlığına yönelik açılımları ve heteroseksüel çekime yönelik açılımları" ile tabi kılınmayı içinde barındırır.[30]

Cinsel politika sistemi içinde hegemonik erkeklik karşında "ön plana çıkarılmış kadınlık", açık bir şekilde kadınların erkeklere tabi kılınmasının sağlanmasını, tabi olunmaya boyun eğişi ve erkeklerin arzularına hizmet etmeye yönlendirilmeyi temsil eder.[31] Hegemonik erkekliğin kültürel bir örüntüsü ve imaj görüntüsü gibi, kadınlık da kültürel, toplumsal ve kamusal bir örüntü olarak verilidir. Verili kadın imajının itaatkâr, boğun eğen olarak kodlanmasının ve oynanmasının arkasında, ataerkil zihniyet ve yetki sahibi erkin olması, onu denetlemesi ve desteklemesi, bu örüntünün önemli bir göstergesidir.

Kadın kurtuluş mücadelesinin siyasalarına karşı olan zihniyet sadece erkek cinsiyetine özgü, içkin değildir. Kadınlık durumunu, kadınlığı "çocuk, kilise, mutfak" sloganına sığdıran karşıt kadın topluluğu egemen iktidarın söylemini destekleyen tutumunu, ağırlıklı olarak dinsel ideolojiye ve muhafazakâr erkeklerin politik desteğine yaslayarak meşrulaştırır.[32] Ataerkil zihniyet örüntülerini koruyan, yeniden üreten sadece erkek cinsiyeti, erkeklik ideali değildir, kadınlar da bu zihniyetin sürekliliğinin aktörleri olurlar.

Connell'a göre; "Kadınlığın inşasının kaçınamayacağı egemenlik yapısı, heteroseksüel erkeklerin küresel egemenliğinden başka bir şey değildir. Süreç bu egemenliğe boyun eğme veya direnme etrafında kutuplaşma eğilimini taşır".[33] İktidar kendi içinde direnmeyi barındırır. Hak mücadelesi gücünü bu direnmeden alır.

Tartıştığımız teorisyenler, cinsiyete dayalı kimliklerin belirlenimlerini, kimlik örüntülerini beden ve cinsellik ile özdeşleştirerek tanımlarlar. Erk olan, egemen olan/tahakküm eden cinsiyet erkeği, tamamlayıcısı 'öteki' cinsiyet kadını tanımlar. Erkeğin kadını baskılamasının, denetlemesinin meşru zemini bu özdeşleştirmede yatar. Böylece kadın erkek arasındaki beden ve cinselliğe dayalı farklılıkların toplumsal, kültürel kodlamalara dönüştürülmesi ile, ataerkil iktidarın meşruiyetinin düşünsel, ideolojik yani zihniyet yapısı kurulur. Ataerkil zihniyet, 'öteki'nin bedenini, cinselliğini, davranışlarını, birey haklarını belirleme yetkisine sahiptir. Kadının bedeninin kullanımı, nasıl giyinileceği, cinselliğinin gizemi/saklanması, nerede nasıl davranılması gerektiği, yasalar önünde eşit birey olabilmesine karar veren, denetleyen, söylemleriyle ikna eden ataerkil iktidardır.

Toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünde kadınlar erkekler dünyasından

30 Connell, *a.g.e.,* s. 249.

31 Connell, *a.g.e.,* s. 246.

32 Connell, *a.g.e.,* s. 252.

33 Connell, *a.g.e.* s. 251.

dışlanarak, kendilerini doğal zorunluluğun bir parçası olarak inandırdıkları evrene itilmişlerdir: Aile. Kadın ve aile özdeşliği doğal bir sürecin parçaları durumuna gelmiştir. Mitchell'e göre doğallık olarak yaşanılan aslında ideolojiktir, idealize edilerek yüceltilir. "'Gerçek' kadın ve 'gerçek' aile, huzur ve bolluk imgeleridir, oysa her ikisi de pekâlâ şiddetin ve çaresizliğin yuvası olabilmektedir."[34] Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın cinsiyetinin birey, yurttaş olma, özgürleşmesinin önündeki engel kadın ile aile kurumunun özdeşliğinde yatar.

Kandiyoti'ye göre, ataerkil sistemin kadınlar üzerinde aile ve akrabalık ilişkileriyle kurduğu denetimi özel alanda tanımlaması, merkezî bir devletin, otoritenin varlığını gösterir.[35] Devlet, otorite kadınların bütün ailesel ilişkileri, akrabalık bağlarının sürekliliğinin (aile üyelerinin bir arada olmaları için örgütlenme yapma, yemekler düzenleme işlevleri) sağlanmasının kendi işlevi, görevi olarak görmesini bekler. Özel alanı temsil eden bu iki kavramın birlikteliği kadın hareketinin hem eleştiri alanı, hem mücadele alanı olagelmiştir.

Türkiye'deki kadın hakları mücadele tarihine baktığımızda, ataerkil iktidar zihniyeti, kadınlar üzerindeki itaat etme, boğun eğme, rıza göstermenin kaçınılmaz imgesi olan aile kavramına şiddet ve çaresizlik olarak mı bakmaktadır? Ataerkil zihniyet örüntüleri ve buna maruz kalanlara, kadınlara karşı uygulamalarda şiddet öğesi tartışmanın bu bölümünü oluşturacaktır.

Tanzimat'la başlayan süreç: Meşrutiyet dönemi / Kadın hareketinin aktifliği

19. yüzyıl Osmanlı devlet anlayışında, Batılı devlet anlayışını benimsemekle olacağı düşüncesiyle geliştirilen modernleşme projesi, siyasal, ekonomik, toplumsal yapı değişikliklerini, Tanzimat'ın ilanı ile hukuksal değişiklikleri zorunlu kılmıştır. Meşrutiyet dönemleriyle birlikte Osmanlı Devleti'nin kanunname ile meşrulaştırılan yapısal değişimleri, dönemin erkek elitleri tarafından kadın sorununun gündeme getirilmesini sağlamıştır.

Tanzimat'la birlikte toplumsal cinsiyete dayalı kimliklerin işbölümü yeniden gözden geçirilmeye başlanmış ve bu yeniden tanımlama işlevi öncelikle erkek Osmanlı aydınının uğraşısı olmuştur. Osmanlı kadınının eğitimi konusu gündeme getirilmiştir. Dönemin aydınlarının, Tanzimat ile birlikte "uyrukların egemenliği, insan hakları ve vatanseverlik" gibi fikirleri ile kadınları nesne, sözleşmenin dışarıda kalan kısmını oluşturan uygulamaların;

34 Juliet Mitchell, Kadınlar: *En Uzun Devrim*, Agora Kitaplığı, 2006, s. 2.

35 Deniz Kandiyoti, "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1997, s. 151.

cariyelik, görücü usulü evlilik ve çokeşlilik gibi özel alana ilişkin konular eleştiri konusu haline getirilmiş ve sosyal statülerinin yükseltilmesi için kadının eğitim hakkından söz edilmiştir.[36] Bu, İngiltere'de Stuart Mill'in kadınların eşit haklardan (oy kullanma) yararlanmaları, özellikle eğitimden yararlanmaları için parlamentoda yaptığı konuşmayı hatırlatmaktadır. Dönemin gazete ve dergilerinde yazıları çıkan Osmanlı elitleri, kadınların statüsünün, başta eğitim olmak üzere toplumsal hayatın içinde değişimine ilişkin görüşlerini yazmışlardır. Ayrıca edebi eserlerdeki kadın kahramanlar değişime uğrayan Osmanlı kadınını temsil ederler. Bu yazılar dönemin değişim politikasıyla örtüşür. Osmanlı Devlet yönetimi ve elitler, Batı'daki kadınlar gibi Osmanlı kadınlarının da eğitimle birlikte toplumsal hayata katkıları olacağı, aynı zamanda modernleşme projesinde "olumlu" bir görüntü sunacağı görüşünde birleşirler. Ancak kadınlar bu durumu kendi lehlerine çevirmeyi bilerek, hareket haline dönüştürmüşlerdir. Böylece iktidarın kendi çıkarları için yaptığı edimler, direnişin dinamiklerini de yaratmıştır.

Osmanlı yönetimi, devlet eliyle kadınlara mesleki ve kültürel açıdan eğitim kurumlarının kapılarını açar. Kadınların eğitim aldıkları kuruluşların başında bir ebe okulu, kızlar için öğretmen okulu, kız rüştiyeleri ve kız ilkokulu gelmektedir.[37] Rüştiyelerin yanı sıra kız sanayi mektepleri açılır. Bunlar kadınların el becerilerini geliştirmek için ve ekonomik yararları düşünülerek açılmıştır. Kadın öğretmenlerin eğitiminde kadınlara elişi, piyano, müzik gibi dersler verilir.[38] Kadınların eğitim olanaklarından yararlandırılması kamusal alanda hak kazanımı olarak görülebilir, ancak eğitim kurumlarındaki derslere bakıldığında modernize edilmiş kadınlık durumunun yeniden üretilmesini sağlayacak işlevler tekrarlanmaktadır. Böylece egemen iktidar, yeni yapılanmasının meşruiyeti için kadın imgesini kullanmaktadır.

Tanzimat'ın 'uyruk egemenliği'ne dayanan siyasi anlayışıyla birlikte erkek aydınların kadının bireyliği konusunda araladığı yoldan, dönemin kadın hareketi devam etmiştir. Hareketin kadınları tarafından siyasaların belirlenmesi, bu konularda yazılar yazmaları ve bireysel de olsa mücadele etmeleri sürdürülebilirliği sağlamıştır. Aslolanın da bu olduğunu düşünüyorum. Bu dönemde kadınlar kamusal alanın erkekle birlikte görünür olmaya başlayan diğer yurttaşı olmaya, ancak elit, eğitimli kadınlarıyla, dernek ve dergiler etrafında örgütlenerek ortak olmuşlardır.

Osmanlı'nın modernleşme projesi sonrasında görülen üç ayrı akımın/üç

---

36 Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip - Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 97.

37 Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1829-1923)*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s. 17.

38 Şefika Kurnaz, *a.g.e.*, s. 40-43.

tarz-ı siyaset –İslami akım, milliyetçi/Türkleşme akımı, Batılılaşma akımı– etkisi, toplumun her alanına ilişkin tartışmalarda farklılık yaratmıştır. Bir yandan tanımlanan kimliğin dinle bağlantısı kurulmaya çalışılırken, diğer yandan milliyetçi akım din ile bağlantısını koparmadan yeni bir kimlik inşa etme çabasında idi. Batılılaşma yanlıları ise geleneksel olan ile bağları koparacak bir kimlik inşasını ortaya koydu. Birbirinden farklı akımların belirlediği toplumsal birey modelleri kadınların kendi varoluş mücadelelerinin yönünü de belirlemişti. Ancak Gökalp, bu akımların sentezini temsil eden bir "mili birlik"ten ve "milli kültür"den söz eder. Kadın kimliği de bu sınırlarla örtüşür ya da ayrışır. Batı'da görülen eşitlikçi/liberal, radikal, sosyalist feminist hareketlerin benzer temsiliyetlerini Osmanlı kadın hareketi içindeki dernek, dergilerde görmek mümkündür.

Dönemin ideolojik çeşitliliği kadın hareketi içinde farklılaşmaları getirmiştir. Akşit, bunu üç tarz-ı feminizm olarak nitelendirip, bu dönemde çıkan dergileri ve temsilcileri ayrıştırıyor: *Hanımlara Mahsus Gazete* ve önemli yazarlarından Fatma Aliye, *Kadınlar Dünyası* ve Ulviye Mevlan, *Kadınlık Duygusu* ve Sabiha Sertel.[39] *Hanımlara Mahsus Gazete* ve etrafında örgütlenen kadınlar, din ile bağlantıyı koparmadan eğitimli yeni kadın kimliğini savunurken, eşitlik yanlısı olurken, *Kadınlar Dünyası* iktidarın zihniyetini sorgulamayı seçerek yurttaş kadını savunur ve radikal bir görüntü verir. Sabiha Sertel ve yazıları ise bir yandan iktidarın cinsiyete dayalı söylemini eleştirerek radikal unsurları barındıran, diğer yandan emek yanlısı olarak da sosyalist kadın hareketinden yana bir tavır alır. Kadınlar tarafından çıkarılan bu dergilerin etkileri Cumhuriyet'in ilk yıllarına yansıyacak, cinsiyete dayalı yurttaşlık anlayışına etki edecektir. Kadınların birey, yurttaş tartışmalarına kentli kadın, kırsalda yaşayan kadın perspektifinden de bakılabilir.[40] Ancak, Osmanlı'nın modernleşme projesinin elitist duruşu, kadın hakları, onun birey olması konusundaki söylemin elitist, kentli olmasını etkilemiştir. Osmanlı erkek elit kesimi gibi yine kentli, elit kadınları yurttaş haklarından söz etmiştir.

Osmanlı'da yurttaşlık (uyrukluk) durumunu düzenleyen, din ilkelerinden bağımsız, ilk çaba 1869 yılında yürürlüğe giren Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'dir. Kanunname, kural olarak soydanlık (kan bağı) ilkesini benimser. "Ana babası veya yalnız babası Osmanlı uyruğu olan çocuklar, Osmanlı uyruğu sayılıyorlardı (madde 1)."[41] İmparatorluk'taki uyrukluğun kazanıl-

39 Elif Ekin Akşit, "Osmanlı Feminizmi, Uluslararası Feminizm ve Doğu Kadınları", *Doğudan*, No 7, 2008, s. 84-91.

40 Kadınların kent ve kırsal yaşamdaki durumlarına ilişkin değerlendirme için bkz. Şirin Tekeli, "Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine", *Yapıt*, sayı 9, 1985.

41 Rona Aybar, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara, 1982.

ması ve kaybedilmesi koşullarını düzenlerken, kadın ve erkek uyrukları için ayrı düzenlemeler getirir ve eşit değerlendirmez. Yurttaşlığın tanımına ilişkin girişim olarak görülmeyen bu girişimde, cinsiyete dayalı ayrım en belirgin özellik oluyor. Osmanlı bir erkekle evlenen yabancı kadın uyruğa geçerken, yabancı bir erkekle evlenen Osmanlı kadını uyrukluktan çıkarılır, ancak eşi öldükten sonra isteğe bağlı geri dönebilirdi. Osmanlı ve cumhuriyetin ilk yıllarına kadar görülen bu uyrukluk durumu, 1928 yılında "Türk Vatandaşlık Kanunu"nun kabulüne kadar sürmüştür.[42] Bu kanunun düşünsel arka planında İslâm hukukuna göre Müslüman erkeğe verilen "ilahi bir dine üye kadınla evlenebilme" hakkının kadına verilmemesi, ayrıca Türk kültürüne göre yabancı topluluklara kız vermeme geleneğinin etkisi olduğu düşünülür.[43] Osmanlı'da yurttaşlığa ilişkin inşanın yasal düzenlemesine etki eden önemli unsurların din ve gelenek olduğu bu kanunda açık bir şekilde görülür.

Osmanlı Devleti yönetiminde yurttaşlık kavramında değişimin olması, kadınların yurttaşlığa yaklaşımında da önemli olmuştur. Yeni/Genç Osmanlı düşüncesine göre, İmparatorluğun değişik etnik ve dinî toplulukları barındırması dolayısıyla yurt kavramı ve Osmanlı kimliği konusu sorunsaldır. Mardin, Yeni/Genç Osmanlılar'da "Osmanlı", "Türk", "İslâm-Müslüman" kimliği etrafında gidip geldiklerinden söz eder.[44] Yeni/Genç Osmanlılar Osmanlı'nın ilk anayasasının (Kanun-i Esasi) oluşturulmasında fikirleriyle, devletin önemli yöneticileriyle ilişkileri dolayısıyla yer alırlar. Bu Kanunla birlikte Genç Osmanlı düşüncesi, ulus kimliği inşası, yurttaşın tanımı gibi önemli oluşumlarda, modernleşme projesinde ve kadın erkek eşitliğinin gündeme gelmesinin, kadın hakları mücadelesi verilmesinin temelini atar.

"1876 tarihli Kanuni Esasi ile Teba-i Devlet-i Osmaniyenin Hukuk-i Umumiyesi" başlığı altında Osmanlı yurttaşlığı konusunda geniş çaplı düzenleme yapıldı. Kanunun 8. maddesinde "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve ya mezhepten olursa olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur" ifadesindeki fert/birey vurgusu toplumsal sözleşmenin niteliğini de belirler. "Osmanlı vatandaşlığı, bir yandan anayasanın öngördüğü 'liberal'/sözleşmeci vatandaşlık anlayışı, diğer yandan da 'yaşanan/fiili' yurttaşlığın toplulukçu niteliği arasında kaygan ve bir o kadar da tehlikeli bir zemin üzerinde ilerler. Tanzimat'tan itibaren II. Meşrutiyet'le birlikte daha da güçlenecek olan düalist hukuksal yapı, siyasal seçkinlerin hedefledi-

42 Tabiiyet-i Osmaniye Kanunamesi, Cumhuriyetin ilanından sonra 5 yıl kadar daha yürürlükte kalmış ve yerini 1312 sayılı ve 23 Mayıs 1928 tarihli Türk Vatandaşlığı Kanunu'na bırakmıştır. Bkz. Rona Aybar, *a.g.e.*

43 Şefika Kurnaz, *a.g.e.*, 1992, s. 55-56.

44 Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 49.

ği "anayasal vatandaşlık"ın hayata geçirilmesi önündeki başlıca engeldir."[45] Kanun-i Esasi'nin yasalar önünde eşitlik anlayışı aynı zamanda yurttaşlarına fırsat eşitliğini de getirir. "Eşitlik boyutu, haklarda eşit bir vatandaşlar topluluğunun inşasında önemli bir unsur olarak ortaya çıkarken, onları kanunlara itaat, askerlik yapmak ve vergi vermek olarak tanımlanan vatandaşlık görevlerinde de eşitler."[46] Cumhuriyet'e ve günümüze kadar süreklilik gösteren yurttaşlık haklarının Meşrutiyet'teki ayırt edici özelliği sivil yurttaşlığı sağlamasıdır. Kadınların erkeklerle fırsat eşitliğine sahip olmaları için askerlik yapmaları konusu, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e farklı meclislerin "eşitlik kategorisi" olmuştur.

Bu dönem kadınların yurttaşlığı ve eğitimleri konusunda yapılanlara baktığımızda, erkek yazar tarafından hazırlanan *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye* ders kitaplarında, "genç kızların gelecekteki özel yaşamlarında vazifelerini müdrik, akıl ve bilgi ile aydınlanmış" kadınlara dönüşmelerine ve böylece erkeklerin yurttaşlığına lojistik destek sağlamalarına yöneliktir.[47] Füsun Üstel'in "lojistik vatandaşlık" olarak tanımladığı anlayış, II. Meşrutiyet'ten sonra çalışma hayatına giren, dernek ve partilerde yer alan kadınların görmezden gelinmesine neden olur. Kaleme alınan kitaplarda Meşrutiyet'in kurum ve değerlerinin kadınlara öğretilmesinin arkasında, ileride "anne" olduklarında çocuklarına "vatan, vatandaşlık, milliyet, milliyetperverlik" değerlerini öğretmek ve vergi vermenin önemini anlatmak olarak görülür.[48] Kadını biyolojik yeniden üreten olarak gören zihniyet, Meşrutiyet'in "öğreten kadını" görevini verirken, Cumhuriyet'ten sonra "öğretmenlik" mesleğinin kutsallığı ile kadının özdeşleştirilmesinin hazırlığını yapar.

Tanzimat döneminden itibaren kadın ve aile özdeşliği fikri, kadının aile içindeki kimliklerinin niteliğinin tartışılmasını sağladı. Kadının "iyi anne" "iyi eş" "iyi Müslüman" kimlik kodlamaları üzerinde durulmuştur. Aile içinde kadının anne olarak işlevi sorgulanmazken, anne rolünün günün gereklerine göre reforme edilmesi yoluna gidilmiştir. Dönemin reformist erkeklerinin düşüncesi, çocuklar anneleri tarafından yetiştirileceği için, aile içindeki anne rolü ile özdeşleştirerek kadının eğitilmesinin, toplumsal yeniden üretim ve devletin refahı için önemli olduğu yönündedir.[49]

İttihat ve Terakki Cemiyeti, bu dönemde politikalarını aile kurumu üzerine geliştirmiştir. Aile, bir politika konusu olarak hükümetin kontrolü altı-

45 Füsun Üstel, "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın "İcad"ı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 166-179. s. 167.

46 Üstel, *a.g.m.*, s. 174.

47 Ali Seydi, *Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye*. Aktaran: Füsun Üstel, *a.g.m*.

48 Üstel, *a.g.m.*, s. 176.

49 Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.*, 2002, s. 97.

na alınmaya çalışılmıştır. İttihatçıların önderliğinde, Avrupa ailesinin kopyası olmadığına vurgu yapılan bir aile tipi olarak Ziya Gökalp'in mimarı olduğu "milli aile" fikri benimsenmiştir. Kandiyoti'ye göre, Osmanlı döneminde ailenin hukuksal durumuna ilişkin müdahale, 1917 yılında Aile Kanunu ile yapılır. Kanunda, geleneksel Osmanlı aile yapısı yerine, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin milliyetçi ve reformcu düşünceleri ile "milli aile"yi kurma amacı güdülür, ama başarısız olur.[50] Evlilik, yalnızca dinî olmaktan çıkarılmış, ailenin biçimlendirilmesi kültürün bir parçası ve millî kültürün yükseltilmesi için zorunluluk olarak görülmüştür. II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte "yeni kadın" modeli, kadınların eğitim ve hukuki alanda elde ettikleri haklar ile toplumsal hayata çıkmalarını sağlar. Yardım dernekleri, çalışma hayatına katılma amaçlı olarak kurdukları dernekler, basın hayatındaki varlıkları, çıkarılan dergi ve gazetelerdeki görüşleri ile kadın hareketinin öncü kadınlarının yurttaşlık algıları, kadın ve aile ilişkisine bakışları harekete yön vermiştir. Yurttaşlık algısı, ataerkil zihniyet örüntülerinden farklı görünür, ancak örüntüyü onaylar. Burada yurttaşlık tanımının tartışılmadığı, yeniden tanımlanmasına çalışılmadığı kastedilmemektedir. Sadece kavram sorgulanırken egemenin kendi edimlerinin dışına çıkılamadığını vurgulamak niyetim.

Osmanlı kadın hareketinin önemli kadın yazarlarından biri olan Fatma Aliye Hanım, edebi hayata girdiği andan itibaren kaleme aldığı yazılarında kadın sorunu üzerinde durur. Dönemin gazete ve dergilerinde kimi zaman takma, kimi zaman kendi adıyla yazıları bulunur. Ayrıca kadınların eşit haklardan yararlanmaları için verilen mücadelenin içinde de aktif olarak yer alır ve konferanslar verir. Kadınlar üzerine "kadın erkek eşitliği, kadının eğitimi ve çalışması, evlenme şekilleri, çok eşlilik, boşanma, İslâm'da kadının yeri, sosyal hayatta görünür olma" gibi konuları eserlerinde ele almıştır.[51] Kadın sorununa bakışında İslâmi düşüncenin etkileri görülür. Aynı zamanda ataerkil sistemin mekanizmaları içinde önerilerde bulunduğu için geleneksel bir bakışı da temsil eder. Bunun yanı sıra toplumsal hayatın içinde kadının tam anlamıyla yer alamamasını da eleştirir. *Kadınlara Mahsus Gazete*'de yazıları çıkan Aliye Hanım'a Nakiye Hanım "bir İslâm medeniyeti, elbette Avrupa medeniyetine tercih edilir, değil mi?" diye sorarak destek verir.[52] Gazete etrafından toplanan kadınların ortak duruşu İslâmi inançla birlikte hak arayışını içermektedir. Aliye Hanım kadının eğitiminin gerekliliği vurgusuna değindiği yazılarında "iyi anne", "iyi eş" olmayı ulaşılması gereken hedef

---

50 Deniz Kandiyoti, "Kadın, İslâm ve Devlet", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, s. 98.

51 Şahika Karaca, "Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları", *Karadeniz Araştırmaları*, sayı 31, 2011, s. 93-110.

52 Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkilap*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 47.

olarak ortaya koymaktadır. Kadınların "iyi eş" olabilmeleri için eğitilmeleri gerektiğini "Cahil ve gafil bir zevce zevc tarafından daima aşağı bir mertebede görülerek nazar-ı itibara alınmaz! Cenabıhak bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağını beyan buyurmuştur. Hanımlarımız ilim ve fünunla tezeyyün eylemelidir"[53] sözleriyle belirtirken erkeğe (zevc) göre kadını betimler, İslâmi inançla bağını da kurar. "İyi anne" olmaya ilişkin "Kız evlatlardan öyle valideler yetişmelidir ki hem oğullara ilk mektep vazifesini ifa etsin, terbiye-i İslâmiyeyi versin, terbiye-i fikriyeye hizmet etsin hem de oğul delikanlı olup da mekatibi âliyeye gidince hanesindeki validesini kendisine yabancı bulup da onu beğenmemezlik etmesin. Bu vechile kadınlığı hakir görmesin"[54] demiştir. Aliye Hanım, bir yandan kadınlara "ilk öğretmen"lik görevini uygun görüyor, bir yandan da kadınlığın değersiz görülmemesinin erkekten, oğuldan geçtiğini belirtiyor. Bu söylem aslında erkek elitlerin kadınların da eğitimden yararlanmalarının niçin gerektiği üzerine görüşlerinin, dönemin siyasi düşüncesinin kadınlar tarafından onaylanması anlamına gelir. Başka bir deyişle, kadınlar, eğitim hakkından eşit yararlanmaları savunusunu yaparken, kadının ataerkil zihniyetin ayrıştırdığı alanda, aile içinde kalmayı, öteki olmayı onaylamaktadırlar. Bu söylem kadını aile ve annelik 'doğal' işleviyle özdeşleştirir ve kadını da bunun tarafı yapar. *Kadınlara Mahsus Gazete* yazarlarına göre toplumsal ahlakın kadınlar açısından görünümü "iffet"li "namus"lu olma boyutuyla değerlendirilir. Bu nedenle bu gazete "kadın ahlakının kalesi ve koruyucusudur."[55]

Osmanlı kadın hareketi için önemli diğer bir dernek, amacını Osmanlı kadınının toplumsal konumunun değiştirilmesi olarak gören Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti (1913)'dir. Kurucularından Ulviye Mevlan kadın hakları konusunda önemli söylemlerin oluşmasındaki isimlerden biridir. Dernek, kadının aile içinde, toplumsal ilişkilerde, çalışma hayatında yerini sorgularken, bu konularda yapılması gereken edimleri hedeflemiştir. Hedefleri doğrultusunda yaptıklarına örnek olarak, ilk defa kamu kurumunda kadın çalışmasını sağlayan etkinlik ve yayınlarıdır.[56] Osmanlı kadınının toplumsal anlamda eşit paylaşımda olması konusunda mücadele veren dernek, politik hak istemine tartışma konuları arasında yer vermemiştir. Programa başlarken, Osmanlı kadınlarının erkeklerin işi olan politikaya girebilecek yetenekleri olmadığı ve akıl erdiremeyecekleri belirtilir.[57] Dernek ka-

---

53 Taksim Atatürk Kitaplığı, Fatma Aliye Hanım Evrakı: 9/1 nolu belge, Akt.: Şahika Karaca.

54 Taksim Atatürk Kitaplığı, Fatma Aliye Hanım Evrakı: 9/1 nolu belge, Akt.: Şahika Karaca.

55 Yaprak Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 48.

56 Bu sayede Bedra Osman Hanım ve arkadaşları İstanbul Telefon İdaresi'ne kabul edilirler.

57 Daha geniş tartışmaları incelemek için bkz. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*; Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, 1991.

dınların eğitimde, çalışma hayatında, sokakta kendilerini görebilecek yetiye sahip olduklarını düşünürler ve radikal değişimi isterler. Bunun yanında, erkek aklıyla özdeşleştirilen politika konusunda kadının yeri olmadığı dışlamasını da onayladıkları görülür. Bu durum kadınları toplumsal değişimin simgesel nesnesi gören zihniyetin, denetleyebildiği alanlarda kadınlara hareket edebilme olanağı tanıdığının göstergesidir.

Ulviye Mevlan, 1918'lerde yayınladığı bir yazıda, kadınların politik hak elde etmelerinin önemine değinmiş, toplumsal yaşamla politika arasında bağlantı kurarken politik hakkın toplumsal yaşamın tamamlayıcısı olduğunu belirtmiştir.[58] Böylece 1921 tarihinden itibaren politik hak istemi dernek programında, "memleketimizde dahi kadınlara hakk-ı intihab verilmesi" (seçme-seçilme hakkı) şeklinde tanımlanan bir madde ile yer almaya başlamıştır. Osmanlı kadını için, toplumsal kadın kimliğinin belirlenmesi gerektiği bilinci ile diğer ülkelerden farklarının kalmayacağını ifade ederek öncelikle seçme hakkını, daha sonra da mecliste olunması gerektiği düşüncesiyle seçilme hakkını istemişlerdir. Osmanlı kadınının bu hakkı gereği gibi kullanacağı yönünde inanç tamdı, ancak ona olanak sağlanmalıydı. Politik hak için verilmeye başlayan bu mücadele Cumhuriyet dönemine de etki etmiştir.[59]

Osmanlı döneminde başlayıp Cumhuriyet'te devam ettiği muhalif kadın kimliği ile Sabiha Sertel, İmparatorluğun yıkılma zamanlarında işgal altında olan ülkede kadınların hayatında yenilikler ve mücadeleler olduğunu belirtiyor. Kadınların devlet bürolarına, ticarethanelere, fabrikalara girmelerinden söz ediyor. Bu kadınlar kendilerinde "hayatta savaşmaya elverişli kol ve kafaya sahip olduklarını ispata çalışıyorlardı". Şeriatın bütün karşı çıkmalarına rağmen ekonomik zorunluluk kadınları hayata çekmişti. Yıl 1919, Sertel, o yıllarda basında en büyük tartışmanın kadınlarla erkeklerin aynı üniversiteye gitmeleri, üzerine olduğunu söyler. Bu dönemde bir fetva verilir. "Asla... Kadınlarla erkeklerin aynı çatı altında ders görmeleri şeriata aykırıdır". Sertel yazılarında, kadınların sosyal baskılardan, özellikle şeriat baskılarından nasıl etkilendikleri ve bunlardan kurtarılmaları konularından bahsediyor.[60] Sertel toplumdaki "dul kadınlar", "kızların evlenmeleri" gibi konular üzerine kaleme aldığı yazılarıyla kadınların sosyal konumlanışlarını sorgulamıştır. Kızların evlenmeleri konusunda yazdığı makalesinde genel olarak kadına bakışın bir sosyal olay karşısındaki durumunu şöyle betimlemekte-

---

58 Ulviye Mevlan, "Düşünüyorum", *Kadınlar Dünyası*, no: 175, aktaran: Çakır, *a.g.m.*, s. 9.

59 Cumhuriyet döneminde siyasi hak isteminde radikal mücadeleyi Nezihe Muhittin (derneğin diğer önemli kadını) yaparken, Ulviye Mevlan'ın tutumu mevcut iktidarın düzeni içinde hareket etme yönündedir.

60 Sabiha Sertel, *Roman Gibi*, *Ant Yayınları*, 1969, s. 20.

dir: "Kadınlar hiçbir zaman, dünyanın hiçbir noktasında gönüllerinin istediğini istemek salahiyetini almadılar. Onları her zaman başkaları düşünür, başkaları büyütür, başkaları evlendirir, başkaları besler; hayvanatı ehliye misali efendilerinin hüküm ve iradesine tabi olurlar."[61] Bu yazı ile kadınların her yerde kendi dışındaki bir erke tabi olduklarını ve boyun eğmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Sabiha Sertel *Resimli Ay*'ın "Cici Anne" sütununda ve "Cumhuriyet" gazetesinde medeni kanunda kadınlara verilen hakların mahkemeler tarafından inkâr edilmesini eleştirmiştir. Sabiha Sertel, kadın hareketinin akademik, bilimsel bir disiplin olması gerekliliğini, hayata ilişkin olayların bilime bağlanmasının öneminden bahseder ve kadın hareketini Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılıklılığının içine oturtur.[62] Üstel, Sabiha Sertel'in *Cumhuriyet*'te yazdığı yazılarında kadın erkek eşitliğini vaat eden rejimin sosyalizm olduğunu ve bunun sadece bir "gömlek farkı" olduğunu belirtir. Sertel kadın mücadelesinden çok kadını bir "süs" olarak gören, bu değeri veren toplumu eleştirir.[63]

Meşrutiyet'in eşitlik ve hürriyet kavramlarıyla birlikte, Osmanlı kadınlarının "birey" olma mücadelesi etrafında örgütlendiklerini gösteren dernekler, dergiler, yayınlarda, kadın-erkek eşitliğine ilişkin söylemleri geliştirdikleri ve bugüne ilişkin gerçekleşen düzenlemelere etkileri yadsınamaz. Sonuçta, Osmanlı toplumunda kadın, ataerkil otoritenin (devlet, din ve aile), kendisi de devletin bir kulu olan erkeklerin kulu, kurulan eşitsiz ilişkilerin mutlak anlamda tabi olan kişisiydi.[64] Burada altını çizmeye çalıştığım nokta, ataerkil zihniyetin kadınlar üzerinde oluşturduğu denetim ve oto denetim mekanizmalarının, kadın mücadele söylemlerini nasıl belirlediğini göstermektir.

Ataerkil sistem cinsiyete dayalı farklılıklarla kamusal ve özel alanlarını biçimlendirir. Ataerkil zihniyet, teorisyenlerin de altını çizdiği gibi, kadınları belirlenmiş, tanımlanmış, kabul ettirilmiş özel alanlarında bedenleştirerek kimlik verir ve bedenleri hakkında söz ve karar yetkisini de kendinde görür. Ataerkil sistem, kadınlara bir yandan kamusal alanın görünen bireyleri olmalarına izin verirken, diğer yandan kontrol mekanizmalarının işlerliğini kuvvetlendirecek düzenlemeler yapmaktan da geri durmaz. Kadınlar için kamusal alan sadece eğitim kurumunda, çalışma hayatında olmak değildir. Sokakta olmayı da kamusal alanı paylaşmak olarak düşünürsek, Osmanlı döneminde sokakta kadının özgürlüğünden söz edilebilir mi?

Ataerkil iktidar, sistem kadınlara dışladığı kamusal alana girmesine izin

---

61 "Bizde Bir Kız Nasıl Evlenir?", *Resimli Ay*, Eylül 1924, aktaran: Yıldız Sertel, *Annem Sabiha Sertel Kimdi Neler Yazdı*, YKY, İstanbul, Haziran 1994, s. 124.

62 Elif Ekin Akşit, *a.g.m.*, 2008, s. 87.

63 Füsun Üstel, "1930 Belediye Seçimlerinde Kadın Faktörü", *Argos*, sayı 15, 1990, s. 74.

64 Şirin Tekeli, *a.g.m.*, 1985.

verirken kıyafetinden, nerede olup olamayacağına, nasıl davranması gerektiğine kadar yapması zorunlu görevlerini kendine göre belirler. Bu görevleri de kadınların doğası gereği, cinselliğinin ve dolayısıyla cinsiyetinin gerekliliğine indirgeyerek kabul ettirir. Buna ilişkin Osmanlı döneminde çıkarılan birçok ferman ve uygulamalarıyla karşılaşılmaktadır. Kentin kamusal alanının belirleyici unsurları ile kırsal kesimin arasında fark olduğunu söylemelidir.[65] Kadınlara ilişkin bedenlerin giydirilmesinde farklılık olurken, davranışlara yansıyan tabi olma, onaylama durumunda farklılık olmayabilir. Bedenini gizleme, saklama edimi ataerkil zihniyet ile kadının algısal ortaklığıdır. Bu ataerkil zihniyet edimi, sadece kural koyanların değil, kurala tabi olanların da kontrolü, denetimi altındadır, suç ortaklığı ile işlevselleşir.

Nora Şeni, Osmanlı'nın 16. yüzyıldan 19. yüzyıl hatta 20. yüzyıl başlarına kadar kentin başlıca otoriteleri (kadı, subaşı, yeniçeri ağası gibi) tarafından çıkarılan fermanlarla kadınların kentte nasıl giyineceklerini, nerelerde ve ne zaman sokağa çıkabileceklerini, hangi taşıtları ve dükkânları kullanacaklarını belirlemeleriyle "cinsiyet ayrımının oluşturduğu ayrı bir şehir coğrafyası" yaratıldığını belirtir.[66] 1900'lü yılların başına kadar kamu araçlarında kadın erkek ayrımı yapıldığı, hatta evli kadınların eşlerinin yanında görülmekten çekindikleri belirtilir. Toplumsal ve yasal düzlemde erkek birey karşısında "görünmeyen birey" kadın olmaktadır. Kadınların ev dışına, sokağa çıktıklarında giyecekleri kıyafetlerin kumaşlarından, giysilerin boylarına, rengine kadar bu fermanlarda belirtiliyordu. Şeni, o dönemlerde bu fermanların uygulanmasında devlet, kendi iktidarını yerel yönetimlerle paylaşarak cinsiyete dayalı zihniyetini resmileştirirken, mahalle sakinlerinin de jurnalcılıkları ile başka bir kontrol mekanizmasını oluşturduklarının altını çizmektedir. Devletin, tabi olan bireylerinin bedenlerine müdahalelerinde, cinsiyete dayalı zihniyetini yasalar, kurallar ve kurumları ile meşrulaştırması siyasi otoritenin özünde bulunur. Burada ataerkil zihniyet örüntülerinin göstergesi aynı toplumsal alanı, tabi olmayı paylaşan bireylerin denetleme, kontrol altına alma işlevini içselleştirerek sürdürmeleri ve zihniyetin meşruiyetini yeniden üretmeleridir. Bu işlevselci tutum kadın bedeninin ve cinselliğinin, onun dışında ve ona rağmen, cinsiyete dayalı kodlamalarının yapılması anlamına gelir ve bedene uygulanan zihniyet şiddetini gösterir. Bunun yanı sıra Osmanlı kadın hareketi içinde yer alan derneklerden bir kısmı bir "milli kıyafet" oluşturmayı amaçlarına eklerken, "Sade Giyinen Hanımlar Cemiyeti" (1918) adı ile bir kadın derneği de kurulur.[67]

Serpil Çakır, o dönemde kadınların kıyafetlerinin ev içi ve ev dışı giyim

65 Şirin Tekeli, *a.g.m.*, 1985.

66 Nora Şeni, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadın", *Yapıt*, sayı 9, Kadın Sorunu Özel Sayısı, 1985, s. 67-71.

67 Serpil Çakır, *a.g.m.*, 1991, s. 148.

olarak farklı olduğunu belirtir. Kadınların ev içi giysileri ailenin durumunu yakın çevredeki kadınlara gösterirken, ev dışı giysileri kadının namusunu, (ataerkil zihniyet bağlamında) erkeğin, hatta devletin namusunu korumaya yönelik bir işlev yüklendiğini belirtir. Kadınları kamusal alandan dışlayan en önemli unsurlardan biri olarak "tesettür" olgusunu görür. "Kadınlar ev dışında vücutlarını ve yüzlerini göstermeyen yeldirme, ferace ya da çarşaf giyerlerdi. Bir dinsel kural olan örtünme koca tarafından istendiği gibi, devlet tarafından da uygulanan karar ve yasaklarla denetim altına alınmıştı. Çünkü İslâm toplumlarında kadın, giyimiyle de, toplumsal ve siyasal projeye dâhil edilmişti. Tesettürle biçimlenen giyimden sadece mahremliğin, cinselliğin korunması, gösterilmemesi değil, toplumsal düzenin korunması da amaçlanmıştı."[68] Bu saptama, ataerkil sistemin, kendini koruması için, kadın bedeninin denetim altına alınmasını bir gereklilik olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Osmanlı döneminde kadın hakları mücadelesi veren kadınların istemleri, söylemleri kamusal alanın ataerkilliğini sorgularken, denetim altına aldığı cinsiyetlendirilmiş bedenlerinin bu türden yasaklarla dışlandığını, yok sayıldığını, erkeklerin alanında görünmez bireyler olarak gösterilmelerini eleştiren yazılar kaleme alırlar.

Çakır'ın cinsiyet ve kentsel mekânın kullanımına ilişkin çalışmasında, ev içinde harem/selamlık bölümlerinin, mahallelerde çıkmaz sokakların bulunmasının, yüksek bahçe duvarlı evlerin yapılmasının mekânların toplumsal cinsiyete dayalı tanımlanışları olarak niteler.[69] Bu mekânsal yapılanma kadın ve erkeği birbirinden ayrıştırır. Çakır'a göre de, Osmanlı'nın modernleşme çabalarından önce ve sonrasında çıkarılan fermanlar, kadınların "dış mekânı" kullanımlarına ilişkin detayların verildiğini gösterir. Mekânsal dolaşım kadınlar arasındaki sosyal statü, yaş, soy, ekonomik durum, dinsel ayrım görece farklılık göstermektedir, ancak yasakların özünde kadınların hepsini etkileyen denetleme olgusu vardır.

Ataerkil zihniyetin kadın ve erkeği bir arada tutarken birini yücelten, diğerini aşağılayarak denetleyen tutumuna ve bakışının değişmediği, İstanbul Kadılığı'nda kayıtlı bir fermanla resmileşmektedir: "İstanbul Osmanlı ülkesinin yüzsuyudur... Halkının da günlük kıyafetinin şeriata uygun olması devlet namusu gereğindendir. ... Bazı yaramaz kadınlar (savaşı) fırsat bilip sokaklarda halkı baştan çıkarmak gayesiyle aşırı süslenmeye başlamışlardır... Birbirinden görerek bu hal namuslu kadınlar arasında da yayılmıştır... Bu kıyafetler yasaktır."[70]

68 Serpil Çakır, *a.g.e.*, 2011, s. 244-245

69 Serpil Çakır, "Osmanlı"da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller", *Cins Cins Mekân*, der. Ayten Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76-101.

70 İstanbul Kadılığı Sicil 24, varak 12'de yer alan Haziran 1726 tarihli ferman, akt. Serpil Çakır, *a.g.m.*, 2009, s. 88.

Bu ferman örneğinde ataerkil zihniyetin kadını bedenleştiren, cinsel nesne olarak tanımlayan ve kendini denetleyen olarak gören tüm kodlamalar yer alır ve bedenleri üzerindeki şiddetini denetim, baskıdan alır: "Devlet" "devlet namusu" "yaramaz (namussuz) kadınlar" "namuslu kadınlar"... Bu yasaklara uymayan ya da belirlenen kıstaslar dışına çıkan kadınlar saldırıya, tacize uğramış, giysileri kesilmiştir. Fermanlarla ailenin iyi anne, iyi eş, iyi Müslüman kadını, sokağın iffetli/namuslu kadını olur. Bu ataerkil davranışlar günümüzden bakınca çok arkaik olmasa gerek...

Bu örnekte şekillenen ataerkil denetime karşı, ona direnen, kadın kimliğini cinsel nesneye dönüştüren bu zihniyeti sorgulayan kadınların hak istemlerinin olduğu söylenebilir. Bu duruma itirazlarını, kadın dergilerinde yazdıklarıyla ve derneklerde dile getirdiler. *Kadınlar Dünyası* dergisinde yayınlanan bir yazıda "bir parça iyi giyinen bir kadın, bir parça serbest olan hanım ve iyi söz söyleyen, hakkı müdafaa etmesini bilen bir genç kız, onlarca namussuz ve ahlaksızdır... ahlakı, namusu, dini bilmeyen fakat en alim geçinen bu kısım, en çok kadınlara tecavüz ve taarruz edenlerdir".[71] Çakır'a göre bu karşı duruş, kadınların yasaklı mekânlara girmeleriyle birlikte mekânların dönüşümünü sağlamış, aynı zamanda kadınlar kendilerini yeniden tanımlama olanağı bulmuşlardır.[72]

Osmanlı döneminde kadınların birey olmaları medeni haklar bağlamında öngörülmüştür. Bu haklardan yararlanma sistemin kendi dinamikleri içinde, kadını tanımlanan özel alanında, aile işlevlerini zorlamadan yapılmasını sağlamıştır.[73] Osmanlı'da modernleşme projesinin sonucu oluşan bu zihniyet Cumhuriyet'e miras olarak aktarılmıştır. Berktay, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete geçiş sürecini "bir ulus-devlet ve modernleşme projesi olarak" okunduğunda, "milliyetçi/ modernleşmeci söylemin" genel niteliklerinin sürdüğü, devamı olduğundan söz eder.[74]

Cumhuriyet dönemi / "Yeni kadın" imgesi: Cumhuriyet kadını kimliği

Kemikleşmiş bilgi, öğretilerinden sıyrılıp yeniyi özümseme fikri, geleneksel formlarını koruyarak yeni toplum düzenine geçmek isteyen kitlelerin ve aktörlerin temel sorunsalıdır. Şerif Mardin'in dediği gibi "toplumsal hayal gü-

71 *Kadınlar Dünyası* dergisinin Havadis-i Dünya köşesinde benzeri yazılar bulunur. Bu yazılar için bkz. Serpil Çakır, *a.g.e.,* s. 239-243.

72 Serpil Çakır, *a.g.m.*, s. 95.

73 Dönemin kadın dergileri ve kadın yazarları arasında farklı görüşler metinlerinde ifade edilmiştir. Farklı görüşleri incelemek üzere bkz. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkilap*.

74 Fatmagül Berktay, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 278.

cünün yeni öğelerle de olsa "sıfırlanarak" çalışmayacağı yeninin ancak eskiden çıkarak bir değişmede yer alabileceği"[75] varsayımı, Türk toplumunun gerek kültürel, gerek siyasi rejim, ideolojilerin değişimlerin karşısında toplumsal yapısını yeniden inşa ederken eskiyle yeniyi birleştirmesinde görülür. Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan süreç, yeni kurulacak siyasi rejimin "yeni yurttaş kimliği"nin nasıl biçimleneceğinin işaretlerini veriyordu. Yeni toplumsal siyasal oluşumun "yeni kimlik" arayışı, eski/yeni, geleneksel/modern, doğulu/batılı, İslâmcı/laik düalizminin ekseninden çıkamayarak senteze ulaşma çabası olarak görülür.

Türk modernleşmesinde, devlet rejimlerine ilişkin olarak, Batı karşısında kendi değerlerini koruyarak "farklı" modern olma düşüncesi damgasını vurmaktadır. Batı karşısında fark oluşturmak amacı güden modernleşme elitleri, elitlerin cinsiyete dayalı eşitlik anlayışlarıyla, milliyetçi öğeleri eril zihniyetle besleyerek, rejime cinsiyetlendirilmiş anlamlar yüklemiştir.[76] Gökalp'de açık olarak görülen kültürel değerlerini koruyarak yeni/modern toplum oluşturma düşüncesi, Tanzimat aydınlarının Batılılaşma görüşlerinden itibaren, yönetimlerin elit kadrolarının önemli tartışma konusu olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ideolojik akımlar arasında toplumun kültürel kimliğini yeni yapılanmanın içine almak ya da dışarıda bırakmak ikilemi, ayrışmaları beraberinde getirmişti. Cumhuriyet rejimi Osmanlı'nın son dönemlerinin egemen devlet zihniyetini devam ettirerek kültürel unsurları içeren modern, milliyetçi toplumsal modeli yerleştirmeye çalışmıştır. Türk toplumunun yeni yurttaşı, Türk kültürünün unsurlarının muhafazası ile Batı'nın rasyonelliğini harmanlayan "sentez birey"dir. Yeni yurttaş, yeni kadın kimliğini de kendine göre biçimlendirecektir. Bu yeni toplumun yeni yurttaşı, hangi ailenin üyesi olacaktır?

Durakbaşa'ya göre Gökalp'in Türk kültürünün izlerini taşıyan ama iç evrim geçirmiş "milli aile"si, Türklerin kendi kültür ve tarihlerindeki özsel düşünüş ve edimlerine geri dönmeyi öngörüyor. Gökalp, eski Türklerin ana soyuyla baba soyunu aynı gördüklerini, ayrıca demokrat, feminist olduklarını belirtir. Zaten demokrat olan toplumların genellikle feminist olduklarının da altına çizer.[77] Cumhuriyet'in ideoloğu olan Gökalp'in demokrasi ile kadın hakları arasında kurduğu bağ, modern demokratik rejimin ideolojisini de oluşturur. Osmanlı'nın modernleşme çabasında olduğu gibi, Cumhuriyet rejiminin demokrasi yolunda gösterdiği çabanın vitrini de kadınlar olacak-

75 Şerif Mardin, *a.g.m.*, 2009, s. 44.

76 Serpil Üşür Sancar, "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", *Doğu Batı* dergisi, sayı 29, 2004.

77 Ziya Gökalp'in eski Türkler'de kadın ve erkek kimliğine ilişkin görüşleri için bkz. *Türkçülüğün Esasları*, "Aile Ahlakı", *Ziya Gökalp Kitaplar* 1, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 272-276.

tır. O zaman yeni siyasi rejimde “yeni kadın” kimliği “yeni aile” ya da “milli aile” ile birlikte mi görüldü?

Cumhuriyet ideolojisi olan Kemalizm’in kadın kavramı, aydın, erdemli, ahlaki olarak “ağır olan”, Türk olma (kültürel normlarıyla birlikte) zihniyetiyle yeni nesilleri yetiştirme görevine erişmiş, sosyal hayata katılmış “faziletli” kadındır.[78] Modern Cumhuriyet kadını, sosyal hayatın faziletli bir öğesi olarak, yeni modern yurttaşların yetiştirilmesi asli görevini yaparak, ailenin değerini ve önemini gösteren yurttaşı olacaktır. Durakbaşa’ya göre “Kemalistlerin ‘özgürleşmiş’ kadın imgesi –eğitimli ve profesyonel meslek sahibi kadın– Anadolu köylü kadını için oluşturulmuş bir model değildi; üst ve orta sınıf kentli kadınlar için oluşturulmuştu, yeni Cumhuriyet’in ve modern Türkiye’nin simgesi olacaktı”.[79] Osmanlı döneminde kadın kimliği tanımlaması gibi Cumhuriyet kadını da kentli kadını içeriyordu. Milli aile kentli, eğitimli, faziletli, üst/orta sınıf kadınla beraber görülür.

Cumhuriyet kadın kimliğini betimleyen diğer bir etken, kadınların giyimlerindeki biçimsel değişimdir. Cumhuriyet döneminde kamusal alana çıkmaya hazırlanan kadın, erkek karşısında fazilet, erdemini korumak için kadınlığını ön plana çıkarmayacak giyim tarzıyla görünür olmalıdır. Kandiyoti’nin “Cumhuriyet’in peçesiz ‘yeni kadın’ı, kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kuralları benimsedi: Koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz” betimlemesi dönemin kadınlarının biçimsel görünümünü ortaya koyuyor. Ayrıca kadının bu biçimsel görünümü “güçlü bir sembolik zırh” görevi de görüyor.[80] Kamusal alanın cinsellikleri denetim altına alarak kimliklerin açığa çıkmasına izin verdiğini kabul eden kadınlar, kolektif denetimin farkındadırlar ve kendilerini cinsel kimliklerinden sıyırmaya çalışarak ataerkil cinsiyet örüntülerine onay verirler: Kadın cinselliğiyle değil, erkek kimliğine bürünerek var olmak.

Durakbaşa, cumhuriyet kadınının “erkek ağırlıklı bürokrat elit içinde yer alması” için, geleneksel kadın rollerini aşarak, erkeklerin kadın bedenleri üzerindeki neredeyse ‘formel’ kontrolüne boyun eğmeyi gerektirecek biçimsel görünümü kabul ettiğinin altını çizer. “Kemalist kadınların, özellikle öğretmenlerin giydikleri üniforma benzeri tayyörler, bu olgunun somut bir tezahürüdür.”[81]

Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla başlayan “yeni cumhuriyet yurttaşı”nın kimlik-

---

78 Yaprak Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 226.

79 Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.*, 2002, s. 122.

80 Deniz Kandiyoti, “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözülmesine Yönelik Notlar”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1997, s. 179.

81 Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.*, 2002, s. 119-120.

lendirilmesi çabası, kadın ve erkeği kamusal alanın birer unsuru olarak göstermeye çalışır. Ataerkil sistem örüntülerini sözde değiştiren bu tutum, erkeği cinsiyetli kamusal birey olarak onarken, kadını milli aile mitiyle kapatarak, kamusalda cinsiyetsizleştirilmiş bedenlere sığdırmaya çalışmıştır. Cumhuriyet'in "yeni yurttaş" kimliği tanımlaması hukuksal desteğini de almıştır.

Cumhuriyet'in ilanı ile yürürlüğe giren 1924 Anayasası'nda yer alan "yurttaşlık" tanımı cinsiyetlendirilmiş rejimin yasal düzenlemesidir. Tanzimat sonrasındaki yasal ayrımcılıktan farklı olan yanı, kan bağı ilkesi korunarak, ırk farklılığını ortadan kaldırması olmuştur. Anayasa, dini ve ırki ayrımı reddederken, 2. fıkrasında "Türk babanın çocuğu" ibaresini koyar.[82] Bu Anayasa'nın laiklik ilkesine dayanması ile çağdaş olduğundan söz edilir, ancak kan bağı ilkesini "baba soylu" olarak nitelendirmesi cinsiyete dayalı ayrımcılığın eril zihniyetinin belirgin göstergesidir. Yeşim Arat, Michael Mann'ın vatandaşlık tanımını "egemen sınıf stratejisi" olarak gören açıklamanın, Türkiye'nin cumhuriyet sonrası gerçekleşen yasal düzenlemelerini tahlil eden bir açıklama için de uygun olduğu görüşündedir.[83] Yeni siyasi rejim kendi iktidar örüntülerini, amacı doğrultusunda halkı adına verdiği hakları araçsallaştırarak gösteriyordu.

Cumhuriyet'in tek parti dönemindeki siyasi ideolojisinin "tepeden inmecilik" olarak nitelendirilecek reformları, sorgulamaksızın onaylayanlar olduğu gibi, bu reformları eleştirerek olumsuzlayanlar da bulunmaktadır. Ama kadınlara haklarını elde etmesinin yolunu açması bakımından olumlandığını da belirtmelidir. Tekeli, "devlet feminizm"i olarak tanımladığı Kemalist siyasi stratejilerin, Cumhuriyet'in demokratik devletler arasındaki konumunu meşrulaştırdığı savını ileri sürer.[84] Durakbaşa da, kadınların milliyetçi ideolojinin yaygınlaştırıcıları olarak, bu feminizmi kendi lehlerine kullanmalarının altını çizer.[85] Bu girişimler hangi kavramsal çerçevede değerlendi-

---

82 "Cumhuriyetin ilanından sonra yayınlanan 1924 Anayasası (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) yurttaşlık (vatandaşlık) konusunu, 88. maddesiyle düzenlemiştir. Maddenin, birinci fıkrasına göre: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur" (denir). Maddenin ikinci fıkrası, Türk yurttaşlığının kazanılma yollarının neler olduğunu göstermiştir: – Türk babanın çocuğu, Türkiye içinde veya dışında doğmuş olmasına bakılmaksızın Türk olacaktır. – Türkiye'de mütemekkin (oturan) yabancı babanın Türkiye'de doğmuş çocuğu Türkiye'de ikamet etme koşuluyla, erginliğe ulaştığında Türk yurttaşlığını seçebilecektir. – Vatandaşlık Kanunu gereğince Türklüğe kabul edilecek başka kişiler de Türk olacaktır. 1924 Anayasasının 88. maddesi, son fıkrasında da, Türklük sıfatının (Türk yurttaşlığının), kanunda gösterilen hallerde yitirileceğini belirtmiştir." (Rona Aybar, *a.g.e.*, 1982, s. 27.)

83 Arat, Michael Mann'ın, tarihsel bir bakış açısıyla vatandaşlık kavramını, siyasaya toplumsal bütünleşmeyi arttırmak için, hakların tepeden verildiği 'egemen sınıf stratejisi' olarak gördüğünü belirtir. Akt: Yeşim Arat, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Vatandaşlık", *75 yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 67, 68-76.

84 Şirin Tekeli, *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

85 Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.,* 2002, s. 93.

rilse değerlendirilsin, laik demokratik ilkeler ile yapılan yasal düzenlemelerle kadın-erkek yurttaşlar iktidarla ilişkisinde, –Pateman'ın belirttiği gibi toplum sözleşmesiyle birlikte toplumsal cinsiyete dayalı rolleri göz ardı edilerek–, eşit haklara sahip bireyler olarak kabul edilir. Kadınlar da bu sözleşmenin dışarıda bırakılan yarısı olarak verili hakların kendilerini özgürleştirdiğini onaylarlar ve algının ortaklığını sürdürürler.

Toplumsal cinsiyet bağlamında kamusal özel ayrışmasına, farklılaştırmaya dayanan medeni haller ile birlikte cinsiyete dayalı bireyin farklılığının meşruiyeti netleşir. Türkiye'de kadın hareketinin temel uğraşısı dünyada olduğu gibi öncelikle medeni haklar olmuştur. Bunun başlangıç mücadele deneyimi de siyasi alanda söz sahibi olma, "oy kullanma hakkı" mücadelesidir. Cumhuriyet'in ilanı sonrası yapılan medeni hakların ve siyasi hakların yasal düzenlemeleri diğer tartışma konusudur. Bu düzenlemelerde kadın imgesi siyasal yaşamın "yeni"liğini, "medeni"liğini, "değişimi"ni göstermek için simge olarak kullanılmaktadır.[86]

Tanzimat'la birlikte kadın örgütlenmesinin istemleri, kamusal alanda eğitim, çalışma hayatı, sokakta var olma üzerine özgürlük alanlarını genişletmek iken, Osmanlı'nın son dönemi, özellikle işgal yıllarıyla birlikte Cumhuriyet'e yansıyan siyasi haklardan yararlanma istemleri etrafında örgütlenme kadın hareketinin yönünü değiştirmiştir. Osmanlı kadın hareketi, Cumhuriyet döneminin siyasi yapısının benimsenmesi yıllarına güçlü sloganlarıyla dâhil oluyordu. Osmanlı kadın hareketinin, özellikle *Kadınlar Dünyası* dergisi etrafında toplanan kadınları, 1918 yılıyla başlayan kadınların siyasal hayatta eşitlik istemleri, söylemleriyle, Cumhuriyet'le birlikte erkeklerin partileşmelerinden önce "Kadınlar Halk Fırkası (Partisi)" ile siyasal birey olmayı tabandan mücadeleyle elde etme girişiminde bulunmuşlardır.

İlk kadın partisi Nezihe Muhittin öncülüğünde "Kadınlar Halk Fırkası (Partisi)" (KHF) Haziran 1923'te kuruldu.[87] Partinin amacında, ne kadar bir siyasi parti olarak kurulsa da sadece siyasi hak elde etme değil, memleketin sosyal ve ekonomik ilerlemede yer alışını sağlamak, kadınları annelik ve sonra da "aile kadını" görevlerine hazırlamak da yer alır.[88] Kadınlar, Anadolu'daki kadınlara da ulaşılarak bilinç yükseltme edimleriyle, erkek aydınların görevlerine de talip oluyorlardı. Aslında amaç, aile örgütüne yeni bir bi-

86 Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet sonrasında kadın hakları üzerine araştırmalar yapanların çoğu, erkek reformcuları, seçkinleri tarafından yapılan her türlü düzenlemenin ilerici olduğunu göstermek için "yeni kadın" imgesinin simge olarak kullandığında birleşmektedir.

87 Zafer Toprak, "Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, no. 51, 1988.

88 Zafer Toprak, "Türkiye'de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası'ndan "Arsıulusal Kadınlar Birliği" Kongresine (1923-1935)", *Kadın Araştırmaları*, İ.Ü. Kadın Sorunları Araştırma Merkezi, sayı 2, 1994

çim kazandırmaktır. Bu, ataerkil zihniyetin yeniden üretilmesinin kadınlar tarafından, üstelik içselleştirilerek kabul edildiğine iyi bir örnektir. Şükûfe Nihal, parti kadınlarının genelinden daha geniş perspektif sunarak, kadınların siyasal haklarını savunur. Parti'nin kendi temsilcilerini Meclis'e göndereceği inancını taşıyordu. Kadınların parti girişiminin, egemen iktidarın elit erkeklerinden önce olması, bir kazanç değil, kayıp olmaktadır. Kadınları asli görevleriyle tanımlayan, bu işlevi yerine getireceğini söyleyen kadınların bu girişimine, erkek bürokratlar kadınların seçme ve seçilme haklarının olmaması gerekçelendirilerek izin vermezler ve Parti kapatılır. Bu girişim, iktidarın"bölücü" unsuru olarak görülür. Bu durum, siyasetin erkek akıl ile işlediğine olan inanç ya da siyasetin cinsiyetler arası bölüşümü, paylaşımı iktidarın, rasyonalitenin ortaklığı demek olacağı şeklinde, okunabilir. Cumhuriyet kadınları partileşme hareketine yapılan darbe sonrası örgütlü hareket etmeye Türk Kadın Birliği (TKB) ile devam ederler.[89]

1924 yılında "Kadın Birliği" adlı dernekle (sonra Türk Kadın Birliği olan) kadınların siyasal hakları için mücadele yoluna gidilir. Ancak Birliğin tüzüğünde amacı, kadınları düşünsel ve sosyal hayatta yüksek bir seviyeye getirmek olarak belirtilir.[90] Bu amacın içeriğinde annelik (hakiki valide), yardımseverlik, çalışma hayatına katılma gibi eşitlik söylemlerine geri dönen hedefler belirtilir. Siyasi hayata katılım hakkı mücadelesi, gelecekte gerçekleşeceği inancıyla ertelenir. Birlik yardımlaşma derneği olarak çalışmalarına devam eder. Bu durum siyasi hak mücadelesine geri dönülmesinin gerekli olduğunu düşünen kadınların istemleriyle eleştirilir. Nezihe Muhittin'in kadınların siyasetten uzak kalmaları konusundaki huzursuzlukları üzerine yaptığı bir konuşmada "Hedefimiz vatandaşlık hakkını almaktır" diyerek siyasi haklardan önce medeni haklarla beliren yurttaşlık hakkına işaret eder. Medeni haklarla yurttaşlık algısını birleştirdiğini gösterir.[91] Osmanlı'nın son dönemlerinde elde edilen, özellikle kentli kadınların elde ettikleri, haklarla yetinen, yeni iktidarın cinsiyet rejimini onaylayan bir dernek yönetimiyle karşılaşılır. Birlik, yerel seçimlerde kadınlara katılma hakkı tanındığından itibaren tek siyasi partinin lojistik kolu olarak çalışmaya başlar. Kurucularından ve önemli isimlerinden olan Nezihe Muhittin'in Birlik hesaplarında ve yönetimde yolsuzluk yaptığı gerekçesiyle Birlik'ten istifası istenir, kabul etmeyince ihraç edilir.[92] Dönemin siyasi erkek elitleri, bürokratlarıyla birlikte hareket eden Birlik kadınları, kendi haklarını savunan liderlerini, Muhit-

---

89 KHF ve TKB yapılanması, tartışmalar ve yönetimle olan ilişkiler hakkında geniş bilgi için bkz. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkilap*.

90 Yaprak Zihnioğlu, *a.g.e.* s. 197.

91 Yaprak Zihnioğlu, *a.g.e.* s. 200.

92 Bu konudaki geniş açıklamalar için bkz Y. Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 234-241.

tin'i uzaklaştırırlar. Kadınların kendilerine yaptıkları bu acımasızlık, kamusal alanın her kesiminde görülür. Daha sonraki yıllarda kadınlara seçme seçilme hakkı verildikten sonra Meclis'te, kadının aile, şefkat, huzur ortamının bireyi olduklarını kabul eden Birlik kadınlarından temsilcilerin olması, kurulan bu işbirliğini göstermektedir.

Cumhuriyet döneminde 1930 yılında "Belediye Kanunu"nda yapılan değişiklik ile kadınların siyasal haklara sahip olmalarında, cumhuriyetin ilk yıllarından hatta öncesinden itibaren siyasi haklar/oy kullanma hakkı mücadelesinin, iktidarın toplum ve devlet söyleminden ayrı olarak var olmasının etkisi olmuştur. TKB adına ilk başvuran Nezihe Muhittin olur. Ayrıca Sabiha Sertel şehir meclisi üyeliğine bağımsız adaylığını koyar.[93] Tek siyasi Parti üç kadını belediye seçimlerinde aday göstereceğini açıklayınca, TKB meclis üyeliğine aday göstermeme, çekilme kararı alır. Yerel yönetim seçimlerinden parti-devlet ile birlikte hareket etmenin ödülü olarak kendi üyelerinden adayların seçilmesinin zaferini yaşarlar. Cumhuriyet'in tek parti döneminde, eğitimde giderek kız öğrencilere olanak sağlanmış, seçme-seçilme hakkı verilmiş, kadın meclise girmiş, hâkimlik, avukatlık, doktorluk gibi erkeklere özgü birçok meslek kadınlara da açılmıştır. 30'lu yılların giderek kapanan siyasal yapısı Türkiye'yi de etkilemiştir. Birliğin kadınları, Belediye Kanunu ile birlikte kadınların kent meclislerine girmesiyle TKB'nin işlevini yitirdiğini düşünürler. 1934'te kadınlara seçme seçilme hakkının verilmesiyle birlikte, medeni hakların verildiğini onayladıklarını egemen iktidara gösteren TKB kadınları, 1935 yılında kendilerini fesh etme kararı alırlar. Fesh kararı kadın hareketinin durgunluk döneminin başlangıcı olur.

Cumhuriyet döneminde "yurttaşlık" kavramının oluşmasının önemli göstergeleri olarak 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun ve 1934 yılında kadınlara tanınan seçme-seçilme hakkının verilmesi gösterilir. 17 Şubat 1926 tarihinde kabul edilen Medeni Kanun'un bütününe bakıldığında kadın ve erkek haklarının tanınmasında eşit yurttaşlık paradigması kurulur. Medeni Kanun ile kadınlara boşanma hakkı yanında birçok hak tanınır. Böylece Cumhuriyet öncesi kadın hareketinin en önemli istemlerinden biri gerçekleşmiş olur. Ancak Kanun'un aile hukukundaki ilgili hükümlerinde (soyadı, ikametgâh, ev reisliği, aile birliğinin temsili, mal rejimi, velayetlik) eşitliği bozan ayrımlar devam etmektedir. Yurttaşlık kavramının hukuksal içeriğindeki soykanlık ilkesi, kadın-erkek eşit haklardan yararlanmasının hukuksal düzenlemesini de tabi kılmaktadır. Soykanlık toplumsal cinsiyete bağlı eril, ataerki ile özdeşleşmiş, kadın dışarıda bırakılmıştır. Bu konudaki kadın mücadelesi 1980 sonrası örgütlenen kadın hareketinin temel alanlarından biri olacaktır.

93 Füsun Üstel, "1930 Belediye Seçimlerinde Kadın Faktörü", *Argos*, sayı 15, 1990, s. 76.

Tek parti döneminde kadınların siyasi hayata girmelerini sağlayan en önemli gelişme, 1934 Aralık ayında mecliste kadınlara genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkının verilerek, 1935 yılında kurulan devlet Meclis'ine girme hakkının verilmesidir. 18 kadın milletvekiliyle bir erkek meclisinde yer alan kadınlar, elit, kentli ve kamusal alanın görünür yüzlerinden seçilmiş kadınlardı. Tek parti döneminde Meclis ve dolayısıyla Cumhuriyet rejimi cinsiyet eşitliğini sağlamanın gururuyla millileşmenin ve medenileşmenin resmini sergilemiş oluyordu. Bu gurur tablosunu ilerleyen yıllarda kurulan meclislerde yer alan kadınların sayıları incelendiğinde pek göremeyiz. Ancak kadınların meclisteki sayısal oranlarına baktığımızda, her rejimsel değişimin olduğu dönemlerde, egemen siyasi zihniyetin kadınları mecliste cismen göstererek kendi meşruiyeti için kullanmayı sürdürdükleri görülür.[94] Bu durum kadınların siyasetle birlikte ulusal simgeselliğinin en belirgin örneği olmaktadır.

Dönemin kadın hareketi eyleyicileri kadınlar, kamusal alanda görünür olma mücadelesinde temel istemlerinin, –medeni haklarda eşitlik, seçme seçilme hakkı, çalışma hayatında yer alma vb.– amacı olan kadının özgürleşmesi idealinin gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünüş ile ulusal çıkarların egemen olduğu kolektif ulus kimliğini kabul ederek destekleyici "yeni kadın" kimliğini kabul etmişlerdir. Özgürleşmiş kadın kimliğinin şekillendirilmesini de eril iktidara bırakmışlardır. Kadın hareketinin cumhuriyet kadınları, kadın kimliklerini ulusal kimlikle bütünleyerek, verilen yurttaşlık haklarının büyüsüyle simgesel kullanımlarını göz ardı etmişler, benimsenen kimliği sürdürmüşlerdir. Bu durum 1980'lere kadar kadın hareketinde kopukluk yaratacak ve kadınlar kendi kendilerine ihanet edeceklerdir.

1950'li yıllara gelinirken Türkiye siyasal değişimin hazırlıklarını yapmaktadır. 1946 yılında Cemiyetler Kanunu'nun değişmesinden sonra, kadın dernekleri tekrar kurulmaya başladı.[95] Türk Kadınlar Birliği 1949 yılıyla birlikte yeniden faaliyete geçmiştir. Birliğin kadınlarının, yapılan Türk devriminin (Cumhuriyet rejiminin devrim olarak görülmesi) kadınlara haklar tanıdığına inançları tamdır ve kendilerini bu hakları korumakla görevlendirirler. Bu hakları korumakla kalmayan rejimi destekleme kararı, kadınlara asli olan görevlerini hatırlatmaktadır; "vatana kültürlü, haklarını müdrik, zamanında ve yerinde kullanmasını bilen, erkeği ve çocuğuna şuurlu bilgi ile hiz-

94 1935 yılında 18 kadın, 1983 yılında 12 kadın, 1995 yılında 13 kadın ve 2000'li yıllarla birlikte, ki toplumsal cinsiyette eşitlik söyleminin ve örgütlenmelerin yoğun gündeminin etkisi olduğu varsayımıyla, kadın milletvekili sayılarında artış olduğu görülür.

95 1948'de iş ve meslek kadınlarını hedef alan uluslararası bir dernek olan Soroptimist Kulüpler Birliği, 1949 yılında Üniversiteli Kadınlar Derneği, 1949'da "Kadınlığı Koruma ve Sosyal Yardım Cemiyeti", 1950 çok partili döneme geçilmesinin sonrasında 1959'da Türk Anneler Derneği, 1953'te Kadın Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Derneği kuruldu.

met ederek sadakatle ve feragatle her derde yetişen Türk analarının çoğalmasını, yetişmesini sağlamak".[96] Türk kadınına anne ve eş olma görevlerini kültürel gelişmeyi sağlayacak haklardan, eğitimden yararlanarak geliştirmek yeterli görülmüş ve siyasetle ilgilenmek erkeklere bırakılmıştır. Böylece ataerkil iktidarın temel ayrışma alanları (kamusal/özel) kadınlar ve yetiştirecekleri çocukları için onaylanmış, yeniden üretilmesi için görevlendirilmişlerdir. Bu durum kadınların kendilerinin toplumsal cinsiyete dayalı ikincilliklerini kabullenişlerinin, ulusal kimlikle beraber kimliklenmeye devam edeceklerinin kanıtıdır. Bu kabulleniş ile 50'li yıllar kadın hakları mücadelesi için suskun bir dönemdir. Yeni ekonomik ve siyasi rejime giren Türkiye, kalkınma döneminde gerekli işgücünü kırsal alandan kente çekerken, kadınların toplumsal cinsiyet rolünü değiştirmemiş, ailenin yeniden üretiminde anne, eş olarak konumlanmasına devam etmiştir. Aslında kırsal alanda daha işlevsel olan konumu farklılaşan kadın, bu durumu da içselleştirerek kabul etmiştir. Kentli kadının yasal, toplumsal haklara doğuştan sahip oldukları (erkeklerle her alanda eşit oldukları) metaforu, kentte yaşandığında aynı haklara sahip olunacağı yanılgısını da beraber getiriyordu. Kadınların cumhuriyet rejiminde eğitim, çalışma hayatı, siyaset, sokakta görünür olmak, eşit haklara sahip olmak özgürleşme, özneleşme olarak algılanarak rejimin meşruiyeti için çalışmak asli işlevleri olmuş, harekete gerek kalmamıştır. Çünkü meşrulaştırdıkları rejim Medeni Kanun'un kabulü ile kadınlara medeni hakları vermiştir.

Türkiye'nin Cumhuriyet sonrası siyasi durumu, darbelerle kırılmalar yaşamıştır. 1960 darbesi ile başlayan ve on yılda bir karşılaşılan darbeler hem ülkenin siyasi, ekonomik, toplumsal yapısını dengesizleştirmiş, hem de kadın hareketinin yeniden örgütlenmesini engellemiştir. 1960 darbesi sonrası yapılan 1961 Anayasası ile kadın-erkek yurttaş ayrımı, 54. madde 2. fıkrasında "Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türktür. Yabancı babadan ve Türk anadan olan çocuğun vatandaşlık durumu kanunla düzenlenir" ibaresi ile devam eder. Bu Anayasa ile cumhuriyetle yurttaş arasındaki ilişkide dil, din, ırk ayrımı gözetilmez. Ancak 2. fıkra birbiriyle çelişen düşünsel tartışmanın sonucu kadının/ananın yurttaşlığını sorgulamaktadır.[97] Aybar'ın da

96 Zülal Kılıç, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 347-360.

97 "...1961 Anayasasının hazırlık çalışmaları sırasında çatışan iki görüşün uzlaştırılması çabaları sonucunda (çelişki) ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden birincisi şöyle özetlenebilir: Kadın-erkek eşitliği ilkesi, çocuğa yurttaşlık kazandırma bakımından ana-baba arasında ayrım gözetilmemesini gerektirir. İster erkek ister kadın olsun her Türk yurttaşının çocuğu, Türk yurttaşı olmalıdır. Türkün, çocuğuna yurttaşlık vermesine engel olunamaz. İkinci görüş ise, birinci görüşün çifte uyrukluk durumlarına yol açabileceği kaygısını belirtmiştir. Bu ikinci görüşe göre Türk babanın çocuğunun Türk olmasını salt olarak kabul etmek gerekir ama ana bakımından durum böyle değildir. Çünkü, yabancı babadan olan çocuk, daha büyük bir olasılıkla ba-

işaret ettiği gibi kadın-erkek eşitliği tartışması yasa koyucuların gündeminde yer almaktadır, ancak incelediğimiz dönemlerde de izlenen çağdaş/muhafazakâr çatışması burada da görülmektedir. Bu çatışmanın içinde, bu yıllardaki yeni yapılanmayı açıklamak için kadının simgeselliğinin kullanılmasından söz edilemez, milliyetçi düşünce daha ön plandadır. 61 Anayasası sivil özgürlükler bağlamında sosyal devlet kavramını getirdiği, sosyal hakların sınırlarını genişlettiği gibi aile, anne ve çocuğun korunmasını da kapsar. 1961 Anayasası'nda sağlanan sivil özgürlük ve bağlamındaki konular sonrasında yapılan Anayasa girişimlerinde görülemiyor.[98] Yeşim Arat, anayasal düzenlemelerin Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi, darbe sonrası askerî liderlere yakın, bürokrat ve seçkinler tarafından biçimlendiği için bir kez daha halkın mücadelesiyle değil, aydın seçkinlerin kararlarının sonucu olduğunu belirtir.[99]

60'lı yıllarla beraber Batı'da feminizmin yeniden hareketlenmesi Türkiye'deki etkisini ancak 70'li yılların sonlarında göstermeye başlar. Bu dönemdeki örgütlenmelerden İlerici Kadın Derneği (İKD), hem kadının konumunu sorgulamaya başladığı, hem cumhuriyetin milliyetçi, liberal siyasetini eleştiren karşıt düşünüşü gösterdiği, hem de 1980 sonrası kadın hareketinde kırılmanın yaşanmasının hazırlık evresini oluşturması dolayısıyla yıllar sonra görülen bir kadın örgütlenmesidir. Derneğin amacı tüzüğünde "ülkemiz kadınlarına tanınmış sosyal ve ekonomik hak ve özgürlüklerin kâğıt üzerinde kalmaması, günlük yaşamda somut olarak uygulanması ve geliştirilmesi için yasaların tanıdığı tüm olanakları kullanarak uğraşmak" olarak belirtilmiştir.[100] Kadın emeği üzerinden hareket eden Dernek, toplum ve aile içinde kadına yasalarca tanınan hak ve özgürlüğe erişmesi, hak ve özgürlükleri kısıtlayan Anayasa maddelerinin değiştirilmesi, eşit ücret, eğitimden eşit yararlanma gibi istemleri dile getirir. Kadınların hak ve özgürlüklerinin uygulamalarda yapılmadığına dikkat çeken dernek, yurt ve dünyada barışın sağlanması ve ulusal çıkarların savunucuları arasına katılmak ve "analığın topluma sosyal bir katkı olarak tanınması" maddeleriyle ulusal çıkar, annelik paradigmasının yandaşı olduklarını belirterek, kadın hareketinin büyük annelerinden ayrılmadıklarını ispatlıyordu. Dernek, kendini emekçi kadınların

basının ülkesinde, o ülkenin eğitimi ile yetişmiş, o ülkeyi benimsemiş bir kişi olacaktır. "Zoraki" bir tür Türk yurttaşının ortaya çıkmasında yarar yoktur. Türk ananın çocuğuna, ancak babadan uyrukluk alamadığı hallerde Türk yurttaşlığı verilebilir." Rona Aybar, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, 1982, s. 29.

98 Burada Anayasa'lardaki yurttaşlık analizleri ve toplumsal izdüşümlerini derinlemesine tartışmak yerine, polemik oluşturmamak adına, değinmekle yetiniyorum. Bu konu ayrı bir tartışma konusu olarak başka çalışmalarda ele alınabilir ve alınmıştır da.

99 Yeşim Arat, *a.g.m.*, 1998, s. 68.

100 Dernek, 1975 yılında kurulur. Zülal Kılıç, *a.g.m.*, 1998, s. 351.

örgütü olarak tanımladıktan sonra, dönemin Türk solunun da hedefi olmuştur. Feminizmin bir burjuva hareketi olduğunu düşünen sol hareket derneği, sınıf mücadelesi yapmamak, "bölücü" olmakla suçluyordu. Bu derneği ele almamızın nedeni de buradadır; ataerkil zihniyet hangi ideolojik yapıda olursa olsun kadınları verili alanın eyleyicileri görmeyi istiyor, direnç gösterildiğinde de "bölücü" unsur olarak nitelendirilip baskı altına almanın yollarını arıyor. Ataerkil zihniyetin baskıcı yönü, –ki bu genellikle normatif özellik taşıyor– kadınları tabi kılacak edimlere sevk ediyor.

1970'li yılların son dönemlerinde Türkiye siyasi, ekonomik, toplumsal kırılma dönemine doğru ilerliyor ve 1980 askerî darbesinin gelişiyle yeni bir döneme giriyordu. 80 askerî darbesi sağ ve sol örgütlenmeleri yok etme üzerinden bir siyaset gütmeye başladığı andan itibaren, Türkiye'de örgütlenme yasağıyla da karşılaşılıyordu. Türkiye, örgütsüzlüğün egemen olduğu bir dönemde "zararsız" olduğu düşünülen, ilk kez kendilerine "feminist" diyen kadınlar tarafından 2. dalga kadın hareketinin örgütlenmesiyle karşılaşır.

1980 sonrası kadın hareketi: Kırılma noktası

1980 askerî darbesi sonrası, günümüzde yurttaşlık tanımının yasal düzenlemesi 1982 Anayasası ile belirlenmiştir. 1982 Anayasası'nın 66. maddesi "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür. Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türk'tür. (Son cümle mülga: 3.10.2001-4709/23 md.) Vatandaşlık, kanunun gösterdiği şartlarla kazanılır ve ancak kanunda belirtilen hallerde kaybedilir. Hiçbir Türk, vatana bağlılıkla bağdaşmayan bir eylemde bulunmadıkça vatandaşlıktan çıkarılamaz. Vatandaşlıktan çıkarma ile ilgili karar ve işlemlere karşı yargı yolu kapatılamaz" olarak düzenlenmiştir. Yurttaşlık tanımı, bir taraftan devlete bağlılık ile betimlenen Türk'lük, diğer taraftan soydaşlık bağını ön plana çıkaran ana veya babadan Türk'lük imgesiyle, 2001 yılında kaldırılına kadar, yapılmaktadır. Yurttaşlık tanımında milliyetçi unsurların etkisi bu anayasada görülür.

1980 sonrası gelişen kadın hareketinin ilk kadın hareketinden farkını irdeleyen Yeşim Arat 1930'larda kadınlara siyasal hakkın verilmesinin otoriter bir rejimin demokratik bir görünüm kazanmasına, 1980'lerde kadın hareketinin değişik şartlarda kurulmuş otoriter rejimin yeniden demokrasiye geçmesine katkıda bulunduğunu belirtir.[101] 30'lardaki kadın hareketinin siyasal istemleri o dönemin siyasi ve askerî seçkinleri ve bürokratları tarafından kendi iktidar söylemlerini genişletmek üzere kullanılmıştır. Kadınlara da yeniden üretmeleri görevi verilmiş ve içselleştirilmiştir. Asli görev hatırlatılmış

101 Yeşim Arat, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, 1991.

(aile ve annelik) yüceltilmesi işlevleri yerine getirilmiştir. Sadece demokratikleşmek için değil toplumsal ve kültürel yeniden yapılanma projesinde yeni ile eski arasında tampon, lojistik destek veren ama görünmeyen yurttaş görevi verildiğini de görmek gereklidir. 1980 askerî darbesi ile kadınların yurttaşlığı Anayasa'daki ilgili maddede eşitlenmiştir; ancak, diğer Kanunlar'daki değişiklikler kadın hareketinin kazanımları olmuştur. Kadın erkek eşitliği söyleminin iktidarın söylemine girmesi hareketin kararlılığının sonucudur.

2. dalga kadın hareketi, kadınlar arasında "kadın bilincini" yerleştirmek üzere bilinçlenme toplantılarıyla başlamıştı. Hareketin öncü kadınları Osmanlı kadın hareketi kadınları gibi kentli, eğitimli kadınlardı. 1. ve 2. dalga olarak nitelendireceğimiz kadın hareketinin ortak yanı, öncü kadınlarının taşıdıkları özellikleridir.[102] Ama ayrıldıkları nokta, birilerinin hak mücadelesiyken, diğerlerinde kurtuluşla birlikte özgürlük mücadelesi haline dönüşmesidir. Bilinç yükseltme toplantılarıyla başlayan örgütlenme pratiği, Türkiye'nin 1986 yılında Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin taraf ülkelerinden biri olarak imza ataması için düzenlenen imza kampanyasıyla birlikte eylemsel boyuta taşınmaya başladı. 1987 yılında "Kadın Dayağa Karşı" başlıklı bir yürüyüş, darbe sonrası ilk yasal yürüyüş olarak da tarihe geçmiştir. Yürüyüş sonrası hareket kitleselleşme yolunda aktifleşmeye başlar. Kampanya, ev içi şiddete karşı, sürekliliği olan ve kadın hareketinin gündeminden hiç düşmeyecek bir süreci başlatır. 1986 yılında Ankara'da "Perşembe Grubu", 1987 yılında *Feminist* dergisi etrafında radikal feminist kadın grubu, 1988 yılında *Kaktüs* dergisi ile kadın hareketinde sosyalist feminist bakışın yerleştiği çevre ile çeşitli örgütlenmeler, mücadeleyi farklı feminizmlerin temsil edildiği hareket haline getirir. Bu örgütlenmelerin ortak özelliği direkt ve katılımcı, hiyerarşik olmayan bir yapılanmayı benimsemeleridir. 1990'lara gelindiğinde ev içi şiddet, cinsel taciz konuları hareketin temel kampanya konuları olmaya devam eder. Türkiye kamuoyunda "kadının adı"ndan söz edilmesini sağlayacak ve ileriki yıllarda tekrarlanacak bir kampanya ile, cinsel taciz gündeme getirilir: *Mor İğne*. Aynı yıllarda Mor Çatı Kadın Sığınağı, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi gibi oluşumlar kadın hareketini belli örgütlenme pratiklerine doğru yönlendirir. Günümüzde farklı sınıfsal, etnik, dinî ayrışmaları içinde barındıran çok sayıda kadın örgütlenmesinin temeli bu yıllarda atılmaya başlanmıştır. 1990 sonrası kadın hareketinin akademik alana kayması, uzun süren bir suskunluk dönemini getirmiştir. Ancak hareketin gündeminden aile içi şiddet, cinsel taciz, tecavüz konuları hiç düşmemiştir. Hareketin analizini burada yap-

---

102 Bu konuda *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* kitabındaki Şirin Tekeli, Zülal Kılıç, Nermin Abadan Unat, Meryem Koray'ın makaleleri kronolojik, eleştirel analizleri içermesi bakımından kaynak olmaktadır.

mak yerine, medeni haklar bağlamında temel birleşme konusu üzerinde bir tartışma açmayı yeğleyerek, namus cinayetleri özelinde namus kavramı üzerinde durmak istiyorum.

1980 sonrası farklı zaman dilimlerinde gerçekleşen kampanyalarla, kadın hareketinin bireyleşme/özgürleşme mücadelesi istemlerinin, Medeni Kanun'daki kadının birey olmasının önündeki engellerin yasal kısıtlamalarının altı çizilmiş ve değiştirilmesine yönelik mücadele süreci başlamıştır. Medeni Kanun'daki soyadı (madde 153), ikametgâh (madde 21), ev reisliği (madde152), aile birliğinin temsili (madde 154), mal rejimi, velayetlik, kadının çalışması gibi uzun süre tartışılan konularda değişiklikler yapılmıştır.[103] İkinci dalga kadın hakları mücadelesinin istemlerine ilişkin sürdürdüğü eylemliliklerle, bu hükümlerin bazılarında ancak 2001 yılında değişim olabilmiştir. Hükümlerdeki değişimler ataerkil zihniyetin eşitliksiz duruşunu bozmuyor olsa da, belli tanımlamaların aşağılayıcı tutumunun sorgulanmasını sağlamıştır; "karı" yerine "kadın" olarak değiştirilmesi...

Kadın hareketinin temel mücadele alanı olan kadına karşı şiddet konusunda devlet, 1998 yılında yürürlüğe giren 4320 sayılı "Ailenin Korunmasına Dair Kanun"u çıkarır. Bu Kanun, aile içi şiddete karşı yürütülen kadın hareketi kampanya, söylemlerinin yasal etkisini göstermektedir. Kanun'un "ailenin korunmasını" ilke olarak koyması, kadınları korumanın ötesinde toplumun temel kurumunun tehdit altında oluşu karşısındaki iktidarın korkusu olduğunu söyleyebiliriz. Hareketin eleştirisine uğrayan Kanun, öncelikle içeriği bakımından sonra da uygulama yetersizliği dolayısıyla hâlâ düzeltilmeyi beklemektedir. Kanunun eski eşleri kapsama dışında tutması, bugün gündemde olan birçok kadın cinayetinin pratik yetersizliğini ortaya koymaktadır. Boşanmış erkek eşler, çocuklarla görüşmek isteğiyle kadınlarla ilişkiye girmekte ve hayatlarına müdahale etmektedirler, karşı konulduğunda da fiziksel, cinsel şiddete başvurmaktadırlar.

Aile içi şiddet, Medeni Hukuk açısından boşanma sebebi ve manevi tazminata hak kazandırır. Ancak şiddet gören birçok kadın boşanmayı tercih etmez. Kadınların çalışma hayatının içinde yer almayarak ekonomik açıdan erkeğe bağlı olması nedenlerden biridir. Ancak bu kararın alınamıyor oluşunun arkasında kadının var olan durumdan bir gün kurtulabileceği, ayrılırsa özgürleşemeyeceği inancı bulunur, buna inandırılmıştır.

Son yıllarda, toplumun, ailenin, dolayısıyla erkeğin "namus"unu korumak adına kadınlara karşı uygulanan şiddeti medyanın yardımıyla sıklıkla izliyor,

103 1980 sonrası kurulan hükümetlerde kadın hareketinin stratejik eylemlilikleri ile değişiklik ya da iptaller olmuştur. Bu konuda TBMM'deki görüşmeler, yapılan değişikliklerin süreçleri ile ilgili bkz. Çağlayan Kovanlıkaya, "Türkiye'de 1980 Sonrası Politik Alanda Kadınlar ve Kadın Politikası" başlıklı yayınlanmamış doktora tezi, 1999.

bazen bizzat şahit oluyoruz. Kadınların sokakta, mahkeme salonlarında kadın-erkek topluluğu önünde dövülmesine, bıçaklanmasına, sürüklenmesine, öldürülmesine şahitlik edip, müdahale etmeden sadece seyretmeye yönlendiren tutum neye dayanır? "Kutsal aile miti", "özel alanın mahremiyeti", "töre" ya da "gelenek" gibi kavramlar ile anlamlandırıp bırakmak sağduyu bilgisinin yapacağı açıklama olabilir. Bu kavramları sorunsallaştırmadan anlamlandırmak sorunu görmezlikten gelmeyle eşdeğerdir.

Koğacıoğlu, namus ya da töre cinayetlerinin arkasında "töre" ve "gelenek"lerin olduğu açıklamalarını, geleneği kuran ve ait olanların gündelik edim ve anlamlarında gerçekleşen ataerkil düzen, ilişkiler üzerinden sorunsallaştırır. Gelenek ve töre söylemleri geleneğe ait olanla diğer gruplar arasındaki kesişimleri, ortaklıkları ve kurulan iktidar ilişkilerini inkâr eder. Oysa gelenek söylemi, aidiyet ile geleneğe sahip olanları aynı geçmiş, şimdi ve geleceği paylaşacağı varsayımı ayrıştıran değil, birleştirici öğedir.[104] Töre söylemi ile birbirinden ayrılan Doğulu olanla Batılı olan arasındaki toplumsal bölünme, gelenek söylemiyle onu yaşayanlar arasında temel benzerlik, paydaşım olarak duruyor.

Namus-töre cinayetlerinde öldürülen, mağdur olanlar aile ve kutsallığının bağlayıcılığına karşı çıkarlarken, onları öldürenler ailenin gücünü göstermeyi görev bilen ve ailenin kutsallığını yeniden üretenlerdir. Bu karşı karşıya geliş bir yandan hukuksal, toplumsal değişimi zorunlu hale getirirken, diğer yandan geleneğin birleştirici öğelerinin gündelik hayatta yeniden üretilmesine ilişkin söylemlerin devamlılığı ile direnişte kendini gösterir. Namus cinayetlerine şahit olup izleyenlerin bir kısmı ceza hukuku kapsamında hukuksal düzenlemeler yapılmasını ve dolayısıyla toplumsal zihniyetin değişeceğini varsayar. Bazıları da bu cinayetlerin direnişlerin sonucu olduğunu düşünüp, mağdurların bunu hak ettikleri ve sonucunu da hayatlarıyla ödemelerinin direnişlerinin bedeli olarak görürler. Biri yapılan hukuksal reformların olayları önleyecek uygulamalarıyla (suç sayarak cezalandırma, uzaklaştırma, izlemeye alma) biteceğini düşünerek arkasındaki geleneği oluşturan ataerkil örüntüleri, zihniyeti görmez. Diğeri ise "aile namusuna leke sürdü", "evliyken başkasını sever ve seçerse namussuzdur" gibi söylemlerle cezalandırıp aslında ataerkil zihniyeti bilinçli ya da bilinçsiz yeniden ürettiğini görmez ve doğallaştırma eğilimine devam eder. Her ikisinin de paydaş olduğu husus, ataerkil zihniyetin biçimlendirdiği ilişkileri sorgulamadan farklı çözümler üretmesidir.

Töre ve namus cinayetlerinde kadınların öldürülmeleri edimine "aile meclisi" tarafından karar verildiği bilinmektedir. Nükhet Sirman, "namus"a kar-

104 Dicle Koğacıoğlu, "Geleneksel Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması. Namus Cinayetleri Örneği", *Cogito* 58, Feminizm sayısı, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 350-384.

şı gelenlerin öldürülmesi karar sürecinde "aile meclisi" kurulmasının bir metaforu çağrıştırdığını, devletin en yüksek karar alma mercii TBMM'yi anımsattığını belirtir. Sirman'a göre, bu meclislerde alınan kararlar, "namus meselesi" nde görüldüğü gibi irrasyonel bir edim değil, tartışılarak, konuşularak, sonucu bilinerek alınan kararlar olduğu için rasyoneldir.[105] Devletin yasal düzenleme mercii olan meclisinde (TBMM gibi) olduğu gibi, bu meclislerde alınan kararlarda da eril tahakkümün edimlerinin rasyonelliği sorgulanmaksızın kabul edilmiş olur. Aile meclislerinde bazen anneler, kadınlar da yer alıyorlar. Karar alma sürecine katılarak zihniyetin meşruiyetini pekiştiriyorlar. Bu edimin sanki kültürel bir zorunlulukmuş gibi görünmesinin ortağı oluyor, doğallaştırıyorlar.

Ataerkil zihniyet örüntülerine göre "namus"u koruması gereken kadındır, ama "namus"un denetlenmesi, kontrolünün cinsiyeti olmamaktadır. Aile içi şiddet ve namus cinayetlerinin ardında çok sayıda neden sıralanabilir; ancak, Arendt'in de dediği gibi katıksız şiddetin olduğu yerde, iktidarın kaybının olduğu bir süreç vardır.[106] Namus cinayetlerinin temeli kadın bedeni, bireyliği üzerinde hak sahibi olmaya dayandığına göre, eril tahakküm başka tahakküm biçimlerini de kullanabilmektedir.

Ataerkil zihniyetin kadın bedeni üzerindeki eril tahakkümün kendini yeniden ürettiği egemen tabi kılınış biçimleri; bekâret ve kontrol altına alınması, reşit olmayan kız çocuklarının evlendirilmesi, "çocuk gelinler", başlık parası karşılığında meta kadınlıklar vb. gibi pratikler üzerinde de durulmalıdır.

Ataerkil zihniyetin, eril tahakkümün belirgin yaptırımı "bekâret" kontrolü, hukuksal bir zorunluluk olmasa da "namusuna helal getirmiş" tüm kadınlara uygulanması meşru bir denetim yoludur. Bu kontrol meşruiyetini eril tahakkümün kendi söz hakkı olan bedene izinsiz, kontrolü dışında kadın tarafından yapılan bir edim olmasından alır. Kadınlar da bu edimin "erilin hakkı" olduğuna olan inanma ile, algısıyla bekâretin kutsanmasını onaylar.[107] Bazen "yasak ilişki" yaşamış kızları bekâret kontrolüne kadın akrabaların götürmelerinin arkasında bu algısal kabul yatmaktadır. Bekâret bu nedenle sadece erkeklerin değil, kadınların da bedensel tahakkümünün bir metaforudur.

Türkiye'de kadına uygulanan ataerkil zihniyet şiddetinin başka bir örneği; başlık parası karşılığında ya da başka ananeler dolayısıyla küçük yaşta evlendirilmedir. Yasal açıdan yasaklanan bu tür evlilikler dinî olarak engel teş-

---

105 "Namus"u Tartışıyoruz, Nükhet Sirman ve Dicle Koğacıoğlu ile, *Feminist Yaklaşımlar* dergisi, 12 Nisan 2008.

106 Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 59.

107 Feodal dönemde derebeylerin "ilk gece hakkı", kral ya da padişahlara bakire kadınların sunulması, evlilikte "zifaf gecesi"nde kadının bakire olması zorunluluğu erilin doğal hakkıdır.

kil etmediği ve ananeler bu evlilikleri meşru kıldığı için kadınlar için de doğal bir evlilik sürecidir.

Ataerkil zihniyetin kadınlara uyguladığı diğer bir şiddet psikolojik şiddettir. Aşağılama, rasyonellikten uzak birey olduğunu hissettirmek, asli görevinin özel alandaki işlevini sürdürmesi gerektiğine inandırılarak kamusal alanın dışına çıkmaya ikna edilmesidir. Mobbing üzerine çalışmaların gelişmesinin nedeni bu şiddetin artık görünür oluşudur.

Son söz

Osmanlıdan bugüne kadın hareketi tarihine baktığımızda kadınların kamusal alanda görünür olma mücadelelerinde, öncelikle çalışma hayatında yer alma yönünde girişimleri ve sonrasında da siyaset gibi eril iktidarın temel alanında söz ve karar yetkisi istemleri öne çıkmaktadır. Özellikle tek parti döneminde cesurca mücadele eden ve seçimlere katılan bütün kadınların aslında belli bilgi birikimlerine sahip olduğunu, genelde toplumun, özelde ise kadın sorunlarını belirleyebilen, en az erkekler kadar çözüm yolları önerebilen yeteneklere sahip olduklarını vurgulamak gerekmektedir. Bu kadınlar dönemine göre ve halen günümüzde de yüksek eğitimleri itibarıyla "elit" olan kentli ve birikimlerini kullanabilmiş kadınlardır. Kendilerinden söz ettiğimiz kadınlar, daha sonraları gerek şehir meclislerinde, gerekse millet meclislerinde yer almışlardır. Ancak hemen belirtmelidir ki bu kadınlar belli örgütlenmelerin ve idealist bir mücadelenin peşinden koşan kadınlar olmalarına rağmen, erkek politikasının belirlediği sınırlar içerisinde hareket etmeyi de kabul etmişlerdir. Bu nedenle kadın hareketi (1. ve 2. dalga kadın hareketi) kadınların bireyleşmesi, kapatıldıkları alandan çıkarılmaları, kurtulmaları için mücadele ederken özgürleşmelerini de sağladı mı? Belki de üzerinde durulması gereken önemli soru budur.

Uzun ve zorlu mücadele sonrasında kazanılan haklar, toplumsal haklarla desteklenmediği sürece güdük kalmaya mahkûm oluyorlar. Hukuksal düzenlemeleri halka benimsetmek için zihniyet değişimine gereksinim vardır. Bu değişim yasal olmaktan öte yapısal dönüşümü gerektirir. Ataerkil iktidarın ulus inşasındaki ulusalcı ideolojisi beraberinde şeklen farklılaşmış gibi görünse de kadınların özneleşmeleri, yurttaş tanınmaları konusunda, "simgesel iktidarın simgeleri kadınlar"ı olarak görmeye devam etmiştir. Ya da Arendt'in iktidarın amacı için şiddeti araçsallaştırdığı gibi Türkiye'de farklı siyasi rejimlerde, kamusal alanda görünüyor olsa da, ataerkil iktidar ve zihniyeti kadınları araçsallaştırmıştır.

Kadınları siyasetin dışında tutarken kamusal alanın işleyiş mekanizmalarını, öğretilerini bilmediklerine ilişkin bilinçlendirilmeleri simgesel şid-

detin bir pratiği iken, kutsal aile birliğini bozacak her türlü eylem karşısında kadınları ölümle cezalandırıyor olması ise şiddetin, araçsallığını kullanarak uygulanmasıdır. Bugüne baktığımızda eril iktidarın tarihsel, toplumsal, kutsanmış gücünü kaybetme kaygısı duyduğu söylenebilir. Bu kaygı iktidarın yine kendini onaylatmak, kabul ettirerek doğallaştırması için her türlü şiddete başvurmasını meşru göstermektedir. Bu ister töre gibi koşulsuz kabul edilmiş egemenin emri altında, ister ihanet, ister nefret, ister namus gibi terimlerle açıklanmış olsun öldürme edimi ataerkil zihniyetin şiddeti olur.

Tartıştığımız teorisyenlerin iktidarın şiddeti kullanımında cisimleştirmeye, bedenleştirmeye, maddeleştirmeye dönük betimlemelerinde ortaklık görülür. İktidarı soyut bir egemenlik/tahakküm olarak değil, erkeklik kategorisiyle cisimleştiren, tabi olunanı da kendi türevi, tamamlayıcısı olan kadınlıkla bağdaştıran anlayışta birleşilir. Bu suç ortaklığı egemen iktidarın tabi olanı bedenleştiren, sınırlandıran, kontrol altında tutan, tanımladığı alanda/özel alanda/aile içinde betimleyen, konumunu kendine göre çizen zihniyetin rasyonelleştirilmesinin kökenlerini gösterir. Ataerkil zihniyetinin toplumsal cinsiyete dayalı düzenin sürekliliğinin sağlanmasında mihenk taşı görülmesinin cinsiyeti olmadığı söylenebilir. Bu zihniyet amacının “kadın”ı, “kadınlık” kategorisini “üstün erkek”, “üstün akıl sahibi”ne göre tanımlamak ve doğallaştırmak olduğu görülür. Bu amaç için kullanılan araçlar Bourdieu’nün simgesel şiddet olarak nitelediği ahlaki normları –aile, namus, bekâret– korumak adına, Arendt’in silahın ucunda iktidar yoktur demesine rağmen, öldürme edimine başvurması, kendi yok oluşuna izin vermeyen bir iktidarın, kendini yeniden üretmeye çalıştığının ispatıdır.

Ataerkil zihniyetin üretilmesi, söylemleri, bilmeleri toplumsal cinsiyetin belirgin cinsiyetinin, erkeğin üretimine dayanmaktadır, ancak bu zihniyetin yeniden üretilmesinin cinsiyeti olmadığını düşünüyorum. “Namuslu/iffetli kadın”, “aile kızı/aile kadını”, “iyi anne”, “iyi eş” karşısında “namussuz”, “fahişe”, “ahlaksız”, “öteki kadın” söylemlerini belirleyen erkeklerin dayattığı kodlamalardır, ama sürekliliğini, koşulsuz kabulünü sağlayan cinsiyetsiz ataerkil zihniyet ve cinsiyetsiz bireyleri, aktörleridir. Ataerkil zihniyetin kodlamalarını kabul edip, sürekliliğinin suç ortaklığını kabul etmek, bireyleşme, özneleşme olanağını görmezden gelmek, nesneleştirilmeye onay vermek demektir.

Son yıllarda “kadın ve “aile” konusunda yasal düzenlemeler ile şiddetin önlenmesi yoluna gidildiği halde, halen muhafazakârlaşma eğilimi görülmektedir. Bu durum, iktidarın edimleriyle tabi olanların edimleri arasında algısal ortaklığın bozulduğu ve iktidarın kendisini tehdit altında hissettiği kanısının oluştuğunu gösterir. Böylesi tehdit altındayken iktidar, şiddet araçlarını kullanmaya başlar. Son yıllarda kadınların boşanmak, ayrı ya-

şamak ya da tabi kılınmaya karşı tutumlar sergilemeleri sonucunda şiddet mağdurları olmalarının sebebi, eril tahakkümün bu durumu olarak düşünülebilir.

Kadınlar kendilerine uygulanan şiddeti, özellikle fiziksel, cinsel şiddeti kamusalla paylaşmayı özel alanın mahremiyetine, ailenin kutsallığı söylemine ihanet ettikleri düşüncesinden dolayı istemezler. Hâlbuki kadınlar, kendileri tarafından ifşa edilmeyen şiddeti onayladıklarını, boyun eğdiklerini, rıza gösterdiklerini ataerkil güce gösterdiklerinden, mahremiyeti korumak adına yaptıkları bu ortaklık tutumu ile şiddetin döngüsel olarak yeniden üretilmesini sağlarlar. Bundan dolayı da şiddetin yeniden üretilmesinin arkasındaki zihniyetin cinsiyeti yoktur.

KAYNAKÇA

Akşit, Elif Ekin, "Osmanlı Feminizmi, Uluslararası Feminizm ve Doğu Kadınları", *Doğudan* 7, 2008, s. 84-91.

Accordo, Alain - Corcuff, Philippe, *La Sociologie Bourdieu*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986.

Adanır, Oğuz, "Kültür ile Zihniyet", *Doğu Batı* dergisi, sayı 23, 2003, s. 23-35.

Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, 1991.

—, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Vatandaşlık", *75 Yılda Teba'dan Yurttaş'a Doğru*, der. Artun Ünsal, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68-76.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Aybar, Rona, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara, 1982.

Berktay, Fatmagül, "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim", *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması, Fırsatlar ve Rizikolar,* Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

—, "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* der. Ayşe B. Hacımirazoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Bourdieu, Pierre, *La Domination Masculine*, Editions du Seuil, 1998.

— , *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, 2006.

Bourdieu, Pierre - Wacquant, Loïc, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Çakır, Serpil, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, 1991.

—, "Osmanlı"da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller", *Cins Cins Mekân*, der. Ayten Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76-101.

—, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Genişletilmiş basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Connell, R. W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar-Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

Durakbaşa, Ayşe, *Halide Edip-Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Gökalp, Ziya, “Aile Ahlakı”-*Türkçülüğün Esasları*, *Kitaplar 1*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Kandiyoti, Deniz, “Kimlik Kavramı ve Yetersizlikler”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1997.

—, “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözülmesine Yönelik Notlar”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1997.

—, “Kadın, İslâm ve Devlet”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1997.

Karaca, Şahika, “Fatma Aliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Araştırmaları*, sayı 31, 2011, s. 93-110.

Kartal, Cemile Burcu, “II. Meşrutiyet’in Cumhuriyet’e Mirası: “Makbul Kadınlar”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 38, 2008, s. 215-238.

Kılıç, Zülal, “Cumhuriyet Türkiyesi’nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* der. Ayşe B. Hacımirazoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 347-360.

Koğacıoğlu, Dicle, “Geleneksel Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması. Namus Cinayetleri Örneği”, *Cogito 58,* Feminizm sayısı, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 350-384

Kovanlıkaya, Çağlayan, *Türkiye’de 1980 Sonrası Politik Alanda Kadınlar ve Kadın Politikası*, yayınlanmamış doktora tezi, 1999.

Kurnaz, Şefik, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1829-1923)*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl - Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Mardin, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Michaud, Yves, *Şiddet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mitchell, Juliet, *Kadınlar: En uzun Devrim*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

Öztimur, Neşe, “Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları”, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 581-604

Pateman, Carole, *The Sexual Contrat*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988.

Sertel, Sabiha, *Roman Gibi*, Ant Yayınları, 1969.

Şeni, Nora, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Kadın”, *Yapıt,* sayı 9, Kadın Sorunu Özel Sayısı, 1988, s. 67-71.

Tekeli, Şirin, “Türkiye’de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine”, *Yapıt*, sayı 9, Kadın Sorunu Özel Sayısı, 1958.

—, *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

—, “Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. Ayşe B. Hacımirazoğlu, Türkiye İş Bankası, İMKB, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Toprak, Zafer, “Halk Fırkası’ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası”, *Tarih ve Toplum,* sayı 51, 1998.

—, “Türkiye’de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası’ndan “Arsıulusal Kadınlar Birliği” Kongresine (1923-1935)”, *Kadın Araştırmaları*, İ.Ü. Kadın Sorunları Araştırma Merkezi, sayı 2, 1994

Üstel, Füsun, “1930 Belediye Seçimlerinde Kadın Faktörü”, *Argos*, sayı 15, 1990.

—, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcad’ı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 166-179.

Üşür Sancar, Serpil, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, *Doğu Batı* dergisi, sayı 29, 2004.

Zihnioğlu, Yaprak; *Kadınsız İnkılap*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Osmanlı'dan Günümüze Türk Akademisinin Siyasi İktidar ile Dansı

İbrahim Şirin

"İktidarın kullanılması sürekli olarak bilgi yaratır ve bilgi de hiç durmaksızın iktidarın sonuçlarını gerektirir."

Foucault

Bu yazımızda toplumun kuruluşu aşamasında bilginin oynadığı işleve dikkat çekeceğiz. Uzun dönemli bir okuma ile Selçuklu'dan Osmanlı'ya, devletten imparatorluğa, imparatorluktan ulus-devlete uzanan geniş zaman diliminde devletin *doxa*'sına[1] paralel olarak bilgi üretim merkezlerinin değişen konumlarını irdeleyeceğiz.[2]

Hem iktidar hem de toplum, sembol ve simgeler üzerinden inşa edilir. Toplumun kuruluşu toplumun ortak imgelem anlamlarının yerleştirilmesi, toplumsal nesneler içinde maddileştirilmesidir. Kuruluşlarıyla birlikte bu toplumsal simgeler, herkese hâkim olup, onların dönüşmelerini ve ortak bir hedef etrafında örgütlenmelerini sağlar. Kurulu toplum, en büyük gücünü toplum üyelerine biçim vermekten alır.[3] Bir kültürün temel kodları o toplumun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, gündelik uygulamaların hiyerarşisine hükmeden unsurları daha işin başın-

1 Bourdieu, *doxa*'yı kendisini evrensel olarak dayatan bir görüş açısı; egemen olanların görüş açısı, devlete egemen olarak ve devleti yapmakla kendi görüş açılarını evrensel görüş açısı olarak oluşturmuş olanların görüş açısı olarak niteler. Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler,* çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul 1995, s. 128.

2 Bilginin toplumsal tarihi için bkz., Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev.Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2001.

3 Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 56.

da, toplumu oluşturan her insanın karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı ampirik düzenleri saptar.[4] Bertrand de Jouvenel, "Bir adam, kendini dayattığında ve başkalarını kendi iradesine alet ettiğinde kendini daha fazla insan hisseder bu ona mukayese kabul etmez bir haz verir"[5] ifadesiyle iktidar olmanın doğasına dikkat çeker.

"Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" olduğu düşünülen Osmanlı sultanı, meşruiyetini bu anlayıştan alır ve gazavatnâme türü metinler, onun meşruiyet kaynaklarını teşkil eder. Tanrı'nın yeryüzünde gölgesi, adaletin timsali olan sultan imgesi, öteki üzerinden inşa edilir. Öteki hem kâfir Frenkler hem de Şiilerdir. Sultan, hem kâfir kıran hem de Sünniliğin hâmisidir[6] ve bu genel Osmanlı söylemine damgasını vuran iki temel etkendir.[7] İktidar kurulu düzeni (simgesel düzen) sağladıktan sonra kendi iktidarını sonsuza kadar sürdürmenin yollarını arar. İktidar bu amaçla toplumu, kendi varlığını borçlu olduğu kurumların ayakta kalabilmesi için sürekli olarak kendini feda etmesi doğrultusunda güdüler. Bu durum, kurumların topluma hizmet etmesinden çok toplumun kurumlara hizmet etmesi anlamına gelir. Sürekli toplumun kutsal bildiği değerleri yeniden kendi meşruiyeti adına üretir. Toplum her an manipüle edilerek devlet kurumlarının devamlılığı, dini yüceltmenin kutsallığı, sultanın ve saltanatın –veya vatanın– ebediliği uğruna ölmeye razı bir hale getirilir. Siyasal iktidar uyguladığı şiddeti meşru görülmesi noktasında rıza birliği olan tek kurumdur. Bu makalede, iktidarın kendi uğrunda toplumu ölüme ve öldürmeye ikna etme araçlarından biri olan bilgi üretim merkezlerini ve onları nasıl kullandığını sorgulayacağız.

---

4 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 17. Bilginin iktidarla ilişkisi için bkz., Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi,* çev. Veli Urhan Birey Yayıncılık, İstanbul 1999.

5 Bertrand de Jouvenel, *Power,* Londra, 1952, s. 122. Türkçesi *İktidarın Temelleri*, Birleşik Yayınları, Ankara, 1997.

6 Osmanlı ideolojisinin İslâm'ın Sünni yorumunu merkeze alması ki bu Osmanlı Sünniliğine ana istikametini veren, 16. yüzyılın ünlü alimlerinden Saadettin-i Taftazani'nin eserine Ömer Nesefi'nin şerh yazması (*Şerhü'l Akaid*) ve bu eserin Osmanlı Sünniliğinin tam bir dogmatizme dönüşmesinde büyük rol oynaması Yavuz döneminde gerçekleşmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 83; İlhan Başgöz, Osmanlıların Sünni yorumu benimsemelerinde Safevi Devleti'nin Anadolu'daki mistik hareketleri desteklemeleri karşısında Osmanlı Devleti'nin bir aksülamel olarak katı bir Sünniliğe saptığı ve bunun da sufi hoşgörü anlayışını tersine çevirip hor görüye dönüştürdüğü üzerinde durur. Başgöz, "Osmanlı Türk Toplumunda Hoşgörü ve Hoş görü Yokluğu", Uluslurarası Hoşgörü Kongresi, 10-12 Haziran 1995, Antalya, s. 165-170.

7 Sinan Çavuş, *Süleymanname*'de sultanı "biz onları yarattıklarımıza üstün kıldık" ayetinde belirtildiği gibi "saltanatı ve hilafeti yıldızlara kadar yükselen Asya ve Avrupa'nın, Karadeniz ve Akdeniz'in Sultanı, Mekke ve Medine'nin hizmetçisi" olarak tarif eder. Sinan Çavuş, *Süleymanname,* haz. Fuad Yavuz, Tevfik Temelkuran, Ayhan Özyurt, Robert Bragme, İstanbul, 1999, s. 43.

Devletin ideolojik aygıtı olarak medresenin doğuşu

Ulemanın eskiden beri İslâm toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olmuştur. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıktı. Halk arasında nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki İslâmi ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünülmelerinden, diğer yanıyla da İslâm'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumları en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından doğuyordu. Ancak, bu nüfuz ve itibar, onlara önemli bir sorumluluk da yüklemekte, ulemayı halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması, çeşitli konularda fikrine ve görüşlerine müracaat edilmesi gereken bir hakem olarak öne çıkarmaktaydı. İşte bu imajıyla ulema, bir anlamda halk kitleleriyle hükümet ve diğer siyasi otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece ulema, devlet ve hükümdar nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir konum elde ediyor ve belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu. Bu da ulemanın devlet cephesinde itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemaya gösterdiği itibar, ulema vasıtasıyla halkın kontrolünü elinde tutmaya ve devletin yanında olmasını sağlamaya yarayan pratik bir sonucu da doğuruyordu.

Henüz medreselerin, özellikle de devlet eliyle açılmış medreselerin bulunmadığı bir dönemde, yani yaklaşık olarak 11. yüzyıla kadar ulemanın bu konumu, ona devlet ve siyasi iktidar çevreleri arasında önemli ölçüde bağımsız bir statü kazandırmış, sahip olduğu otorite bu çevrelerde zaman zaman etkili olabilmiştir. Ortaçağ İslâm kronikleri bu dönemde yetişen bazı büyük ulemanın siyasi iktidar çevrelerine karşı halkın menfaatlerini ve kendi fikirlerini savunmaktan çekinmediklerine, uygun bulmadıkları işleri bizzat Halifelerin yüzüne karşı cesaretle eleştirip karşı koyduklarına dikkat çekerler. Şüphesiz o zamanlar ulemayı devletten böyle bağımsız kılan, halk nazarındaki itibarları kadar, ekonomik bağımsızlıkları, yani geçimlerinin devlet tarafından değil, bizzat kendilerince sağlanıyor olmasıydı. Ulemanın bu durumda devlet katında zaman zaman bir korku kaynağı oluşturduğu da görülür.

11. yüzyıldan itibaren, Büyük Selçuklular zamanında, başta 1065-1067 yılında Bağdat'ta açılan, devlet tarafından kurulan ünlü Nizamiye medreseleriyle birlikte ulema, devlet ve siyasal iktidar karşısındaki bu bağımsız konumunu önemli ölçüde kaybetmeye başladı.[8] Esas olarak, hem siyasal otoriteyi,

8 Alparslan bir mescidin önünden geçerken mescidin kapısında duran perişan kıyafetli insanların kendisine saygı göstermediklerini görünce hayrete düşer. Bu insanların kim olduğunu sorar. Bunun üzerine vezir Nizamülmülk bu kişilerin ilim arayan insanlar olduklarını söyler. Sultan kendisine saygı göstermeyen bu insanların kendisine saygı duyar hale getirilmesi için ne yapılması gerektiğini sorar. Vezir Sultan'a eğer kendisine izin verirse bunlara kalacak bir yer inşa

hem de toplumsal düzeni tehdit etmesi sebebiyle dönemin bir problemi haline gelen Batınilik'e karşı Sünni inançları savunmak amacıyla açılan bu medreseler, ister istemez siyasal otoritenin dolayısıyla da resmî ideolojinin üretim ve savunma kurumları haline geldiler. Sünni İslâm'ın dört büyük mezhebinden biri olan Şafiilik büyük Selçuklu veziri ve devlet adamı Nizamülmülk ile birlikte Selçuklu Devleti'nin resmî mezhebi oldu ve öne çıktı. Devletin kurduğu medreselerin hocaları, artık devlet tarafından atanmaya, maaşlarını devletten almaya başladılar. Ders programları devlet tarafından belirlendiği gibi, okutulacak kitaplar da yine devlet tarafından seçiliyor ve bunların dışında kitap okutulmasına kesinlikle izin verilmiyordu. Bu, İslâm dünyasında ulemanın bundan böyle devletin kontrol ve hâkimiyetine girdiği, başka bir ifadeyle, bilimsel düşüncenin siyasi otoritenin emir ve denetimi altına alındığı, dolayısıyla ulemanın devlete eklemlendiği, devletin paralı bir memuru haline geldiği yeni bir süreci harekete geçirdi. Bu süreçle birlikte bilgi siyasallaştı ve siyasi otoriteyi meşrulaştıran bir mekanizmaya dönüştü. İşte Osmanlı uleması, bu sürecin belirlediği böyle bir geleneğin vârisi oldu.[9]

İstanbul'un fethinin hemen sonrasında Fatih, devleti yeniden yapılandırmak için kolları sıvadı. Fethin ardından daha evvel eşitler içinde birinci olan sultan, mutlak iktidarında kendisine rakip olabilecek güçleri, yani kendi eşitlerini (kandaş) ortadan kaldırma yoluna gitti ve bunun sonucu olarak önce Çandarlı Halil Paşa'yı idam ettirdi.[10] Osmanlı siyasi ve sosyal alanını yeniden tanımladı. Osmanlı toplumunu; askerî ve reaya olmak üzere iki temel kümeye ayırdı. Askerî diye nitelenen grup da kendi içinde toplumsal iş bölümü esasına uygun şekilde Seyfiye, İlmiye ve Kalemiye şeklinde alt statü gruplarına bölündü.[11] Bir tarafta devletin memurları diğer tarafta ise reaya. Askerî olanlar, vergi gibi birtakım zorunluluklardan muaf olmanın ötesinde devletin imkânlarından yararlanan ve devletlû olarak da adlandırılan yönetici sınıfa karşılık gelirken; reaya, vergi ve birtakım angaryalara tabi yönetilen sınıfı oluşturuyordu. Özellikle Fatih'le birlikte sultan, hem tebaayı hem de

edebileceğini, onlara rızık verebileceğini böylece onların hem ilimle ve sultanın devletine dua ile meşgul olabileceklerini hem de Sultan'a saygı duyacaklarını söyler. Sultan izin verir ve Nizamiye medreseleri kurulmuş olur. Bu anekdottan da anlaşılacağı üzere medrese devlet menfaatlerini korumak ve kollamak, sultanın meşruiyetini sağlamak maksadı ile açılmış; bilginin siyasallaşması alimlerin dört duvar içine alınmasıyla başlamıştır. Aydın Sayılı, *Higher Education in Medival İslâm,* Ankara Üniversitesi Yıllığı, Ankara, 1948, s. 53.

9 Osmanlı'da bilgi-iktidar ilişkisi için bkz. İbrahim Şirin "Toplumun Manipülasyonunda Sürü Metaforu", *Düşünen Siyaset*, Sayı 11, Ankara, 2002, s. 259-273; Selim Karahasanoğlu, Intellectuels *of Varied State Tradition: The Otoman Empire and Volga-Ural Region,* ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.

10 Fernand Braudel, *II. Filipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası,* C. II. çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1990, s. 86

11 Hamilton Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society And The West,* C. I, Oxford Üniversity Press, Londra, 1969, s. 45.

askerî sınıfı, simgesel değerler (sofrada oturmayı kanunla düzene koyarak) taşıyan öğelerle hiyerarşik bir düzene soktu.

Fatih döneminde İslâm, Osmanlı Devleti'nde ideolojik bir karaktere bürünüp Sünni hüviyeti ile siyasallaştı. "Konstantinopolis'in genç fatihinin fetihten sonra Bizans'ın bu harap başkentini idealindeki imparatorluğun merkezi yapabilmek için giriştiği imar programı içinde yer alan medreseler, bu genç imparatorluğun ideolojisini üretme görevini üstlendiler. Osmanlı İslâm'ının böyle bir imparatorluk ideolojisine dönüşümünde hiç şüphe yok ki en temel rol medreselere düşerken"[12] ve en başta da sultanın bizzat kurduğu Sahn-ı Seman medreseleri ideolojik üretimin en temel enstrümanlarından biri haline geldi.

Yeni kurulan medresede Eşari anlayış hâkimdi. Ulema iktidarın meşruluğuna uygun olan Eşari[13] anlayışı ile bilgi üretmeye ve bu arada iktidarı meşrulaştırmaya devam etti. Bu, iktidar olmanın doğasında vardır. Zira her otorite sistemi (Webergil açıdan) kendi meşruluğu hakkında bir inanç yaratmak ve bunu beslemek ister. Nitekim "Dinin nizamı itaat edilen bir sultana bağlıdır, din ve iktidar ikiz kardeştir. Bundan dolayı din temeldir ve sultan koruyucudur"[14] diyen Gazali bu sözleri ile Selçuklu sultanını meşrulaştırırken saltanatı da dinleştiriyordu. Nizamiye medreselerinde hoca olan Gazali bu sözleriyle sultanın devletinin bekasını savunan Sünni doktrinini de ortaya koymuş oluyordu.

Gazaliyan gelenek Fatih döneminden itibaren kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirdi. Bunda Gazali ve İbn Rüşd'ün "Tehafüt" tartışmalarının Fatih döneminde yeniden canlanmasının da etkisi vardır. İstanbul'un fethiyle Fatih ekümenik cihan şümul hâkimiyet fikrine yönelirken aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni her alanda merkezîleştirmeye de çalışır. Bunun bir sonucu olarak da imparatorluğun ilmî faaliyetlerini bir tek kurumda toplayarak, merkezî otoritenin mutlak sultanı sıfatıyla medreseden saltanatını meşrulaştırma aygıtı olarak yararlanmak istiyordu. Burada medrese dolayısıyla ulemaya biçilen görev, diğer alanlarda olduğu gibi sultanın mutlak iktidarının dayandığı merkezî siyasi yapının devam etmesini sağlamaktı. Yani Ulema resmî Sünni ideolojiye uygun bir tutum içine girecekti. Zira bu tutum sultanın mutlak iktidarını meşrulaştıran bir tutumdu. Bu tutumu aksatacak, sul-

---

12 Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 93.

13 Mezhepler arasındaki iki uç olan Mutezile ile Cebriye arasındaki bu zıtlığı Eşariye uzlaştırmaya çalışır. Mutezile ve Cebriye arasında yani iki uç arasında Maturidi ve Eşarilik vardır ve bunlar birbirlerine yakınlık olarak Maturidi Mutezile'ye, Eşarilik Cebriye'ye daha yakındır. Kelami sahadaki Eşari geleneği bu iki uç noktanın ve sonrasında oluşan yakınlıkların etkisiyle olmuştur. Maturidiliğin Mutezile'ye dönüşme endişesi Kelami sahada Eşariliği yaygınlaştırmıştır.

14 Gazali'de Siyaset düşüncesi için bkz., E. I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi,* çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 57-62.

tanın iktidarını zaafa uğratacak yaklaşımlar merkezden de uzak tutulmalıydı. Fatih döneminde yapılan "Tehafüt" tartışmalarını bu noktadan değerlendirmek mümkündür.

Fatih zamanında Hocazâde ile Tusi arasındaki "Tehafüt" tartışmasının Osmanlı medreselerindeki felsefi düşüncenin sonunun temsili aynı zamanda Osmanlı'nın Ortaçağlaşması da demektir. Ortaçağlaşmanın en önemli özelliği; uzun çabalar sonucu elde edilen doğruların mutlaklığına inanıp (dogmatikleşme-skolastikleşme) bunu dayatmaktır. Bu "Tehafüt" tartışması, Osmanlı ulemasının fikir üretme faaliyetine bir son vermiş ve Osmanlı düşüncesi bir duraklama ve içine kapanma sürecine girmiştir. "Eğer, felsefe ve din insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap veriyorsa, biri diğeri olmamak lazımdır. Aksi takdirde meseleye halledilmiş gözüyle bakılacağından fikir hayatındaki canlılık kaybedilmiş olur. Artık kapalı ve statik bir fikir binası karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir sistemden yaratıcılık beklenemez, o haliyle tekrarlayıcı kalmaya mahkûmdur."[15]

Akli hükümlerin yeterince kabul görmemesinde Gazali "Tehafüt"ünün, İbn Rüşd'ün "Tehafüt"üne tercih edilmesi rol oynamıştır; zira Hocazâde'nin Gazali "Tehafüt"ünü destekler mahiyette bir "Tehafüt" yazmasının ve Fatih'in düzenlediği tartışmayı kazanmasının Osmanlı medreselerinde bağımsız düşüncenin sonunu getirdiği söylenebilir. Gazali'nin felsefecilerin tutarsızlığı fikri,[16] sonraki yıllarda felsefenin ve aklın tutarsızlığına dönüşmüştür. Eş'arilerin kuvvetlenmesi ve felsefeye karşı aksülamelin doğması yüzünden Müslüman filozoflar eski itibarlarını kaybettiler.[17] Bunun sonucu olarak 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'da medrese alimleri arasındaki tartışmalar hangi davranışların insanı dinden çıkaracağı konularından ibaretti. İlmî düşünceden o kadar uzaklaşılmıştır ki, bu tarihten çok sonraları bile medrese uleması arasında "Bir ipliği sinek pisliğine bastırıp toprağa gömerseniz, nane biter mi?" türünden hezeyanlara kafa yoranlar çıkmıştır.[18]

Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin sevkiyle, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyan-

---

15 Mubahat Türker Küel, Üç *Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1956, s. 11.

16 F. Braudel, *Uygarlıkların Grameri*'nde İslâm düşüncesinde duraklama ve gerilemenin Gazali'yle başladığı iddiasının çok eski bir iddia olduğunu ancak Gazali'den sonra da felsefenin parlak günler geçirdiğini vurgular ve çöküşü daha çok sosyo-ekonomik sebeplerden kaynaklandığını vurgular. Yani Akdeniz'in 8. ve 9. yüzyıllarda İslâm fetihleriyle Avrupa'nın elinden çıkması, İslâm medeniyetinin oluşmasını sağladı. 11. yüzyılda Avrupa, Akdeniz'i yeniden fethetmeye başlayınca, İslâm medeniyetini besleyen suların önü kesildi ve çöküş başladı. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri,* çev. M.Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1996,

17 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yakınları, İstanbul, 1997, s. 199.

18 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1982, s. 42.

ları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelam ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. Naklî ilimler tabir edilen bu dinî bilimlerin öne çıkmasının, daha eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. aklî ilimleri itibardan düşürmekte giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düşüncedir. Yavuz Sultan Selim döneminde Safevi Devleti'nin Anadolu'daki mistik hareketleri, özellikle de Kızılbaşları desteklemesi karşısında devlet, Safevi Şiiliğine karşı Sünni İslâm'ı devlet dini olarak benimsedi. Sünni yaklaşımı devletin ideolojisi haline getirdi. Bu aynı zamanda toplumun da simgesel olarak yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Ulema, bu kuruluşta etkin ve yetkin rol oynamış ve sistemi esnek, hoşgörülü bir yapıdan katı ve baskıcı bir yapıya dönüştürmüştür.[19] Bu katı tutum zaman içinde kuvvet kazanmış ve "Kadızadeler Hareketi" ile doruğa ulaşmıştır.[20] Takiyyüddin'in başında bulunduğu İstanbul Rasathanesinin yıkılışı dinî ilimlerin ön plana çıkışı yanında dinî olmayan bilimlerin dışlanışının da en somut göstergesidir.[21] Sabri F. Ülgener, Osmanlı'daki atıl hayat anlayışının sebebini, Avrupa Ortaçağ'dan kurtulurken Osmanlı'nın Ortaçağlaşmaya doğru gitmesi olarak yorumlar. Ona göre; Ortaçağ'ın tipik karakteri olarak yarını düşünmemek, durgun ve atıl hayat anlayışı, kaderine razı insan tipi gibi özellikleri terk eden Batı kendi Ortaçağından kurtulurken Osmanlı'nın aynı özellikleri sahiplenmesi bu tarihlerde "Ortaçağlaşma" safhasına girdiğinin belirtisidir.[22] Kısaca Ortaçağlaşma sendromu, içine kapanma, mutluluğu öteki dünyada arama, mutlak doğrulara malik olduğuna inanma ve bunların asla değişmeyeceğine dair kesin inanç olarak ifade edilebilir. Öteki dünyada mutluluk ve cennet duygusu bu dünyanın muhtemel sonunun yakın olduğu gibi eskatolojik (kıyamet) dü-

---

19 Kanuni devrinin Şeyh'ül İslâmlarından Çivici Muhyiddin Mehmet Efendi, Mevlana Celaleddin Rumi'yi "Ey kâfirler sizin fiillerinizi ben yarattım. Çünkü ben mutlak hâkimim. İnsanları istersem mümin istersem kâfir yaratırım" beytine dayanarak kâfir sayan fetvasına karşılık

Aşıka tan eylemezdi müft-i hezar fen

Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir miktar fen

(Bin fende bilgi sahibi olan Müfti efendi, eğer aşk sırrının fenlerinden azıcık bilgi sahibi olsaydı, aşıkı ayıplamazdı) karşılığını verir ve Şeyh'ül İslâm'ı görevden alır.

20 Kadızadeler için bkz. Madeline C. Zilfi, "Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbulıunda Dinde İhya Hareketleri", çev. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü,* Sayı 58, Kasım, Aralık 1999, s. 65-79.

21 Fahri Unan, Yavuz Sultan Selim döneminde Safevi'ye karşı İslâm'ın Sünni yorumunun devletin ideolojisi haline getirilmesinin Osmanlı medreselerini olumsuz etkilediğini ve bunun sonucu olarak dünyevi bilginin yerini dinî bilimlerin aldığını ileri sürmektedir. Unan, "Osmanlı Medreselerinin İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", T*ürkiye Günlüğü*, S. 58, Kasım-Aralık 1999, s. 99-100.

22 Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası,* Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 24-25.

şüncelerle birleşince hayatın durgunlaşması kaçınılmaz olur. Başarısızlıkların baş göstermesi ile birlikte nostaljinin baş göstermesi ve en başarılı oldukları dönem olarak Kanuni asrına hicret (entegrizm) ve sorunların bütün çözümlerini bu dönemde bulma ümidi, Osmanlıların kendi dışındaki dünya ile olan ilişkilerini yok denecek düzeye indirgedi.

Geri dönüş metaforu, temelinde kendine güvenen öznenin kendini en iyi hissettiği döneme duyduğu nostalji ile ilgilidir. O, en başarılı ve şaşaalı dönemin aşılmazlığı gibi bir düşünce ile kendine yetme düşüncesi, onun kendisi dışındaki dünyalarla ilişkisini olumsuz yönde etkiler. İdeal düzenin zaman zaman bozulduğu düşünülse de bu bozulmanın yine kendi içinde ideal döneme dönülmesi gerektiğini ifade eden layihalara uyulması durumunda giderileceğine inanılır. M. Arkoun aynı dönemin düşünce dünyasını düşünülmemenin alanının genişletilmesi olarak adlandırır. Bu adlandırma tam da düşünceye konu olan meselelerin tamamen hangi tavır ve düşüncelerin insanı dinden çıkaracağına odaklanmasına denk düşmektedir. Mutlak gerçekliği elinde bulunduran ulema, düşünmenin değil düşünmemenin alanını geliştirirken ve İslâm hukuku kırıntılarını tembelce sadece kopya edip nakletmek ile meşgulken, Avrupa'da Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleri Osmanlı'nın aksine düşünmenin alanını genişleterek yeni ufuklar açıyorlardı.[23]

Siyasal şiddet örneği olarak Molla Lütfi'nin idamı

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi yapısı mesleğinde parlayan ve başarı gösteren ulemaya cazip bürokratik mevkiler sunuyordu. Yüksek mevkilere gelebilmek için ulema kendi içinde müthiş bir rekabete giriyor bu da onların ilmî performansını olumsuz yönde etkiliyordu. Bürokraside yükselmek uğruna birbirlerinin aleyhine olmadık haset, kin, iftira ve ayak oyunları sergileyen ulema, hayatları boyunca tek satır yazmadan sistem içinde yükselebiliyorlardı. Osmanlı ilmiye mesleğinde yükselmekten maksat bilimsel faaliyetler ve bilimsel yeterlilik ve özgünlükten ziyade yüksek idari pozisyonlara atanmak manasına geliyordu ve bunun da yolu padişahın gözüne girmekten geçiyordu.

Sahn-ı Seman Medresesi müderrisi Molla Lütfi zeki, nüktedan bir adam olarak müderrislerin ilmî yetersizliklerinin fazlasıyla farkındaydı. Gözü yükseklerde, ihtirasıyla ilmî yeteneği aynı oranda gelişmemiş müderrislerin ilmî yetersizliklerini, intihallerini çekinmeden söyleyen ve yazan adeta Yu-

23 Muhammed Arkoun, "İslâm'ı Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik,* çev. Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 19; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 43.

nus Emre'nin Molla Kasımı'nı oynayan Molla Lütfi döneminin korkulu rüyası haline geldi. Molla Lütfi, *Harname*'de "Ey zaman, yazıklar olsun alçaklar yükseklere çıktı, şerefli insanlar aşağılara indi"[24] diyerek sadece muhteris ulemayı değil siyasal iktidarı da mizahi bir dille eleştirmekten geri durmadı. Molla Lütfi'ye diş bileyenler bu korkunç rakiplerini ortadan kaldırmak için dönemin etkili silahını kullandılar. Bu silah zındıklık ve mülhidlik isnadı idi. Ulemadan kalabalık bir grup bizzat II. Bayezid'in huzuruna çıkarak Molla Lütfi'nin bir sapık olduğu, halkı sapkınlığa teşvik ettiği, dolayısıyla din ve devlet için vücudunun zararlı olup ortadan kaldırılması gerektiği yönünde ihbarda bulundular. Divan-ı Hümayun'da yüksek ulemadan oluşan bir mahkeme oluşturuldu ve mahkeme sonunda zındık olduğuna hükmedilen Molla Lütfi'nin kılıçla boynu vurularak idamına karar verdi. 2 Şubat 1494 Pazar günü At Meydanı'nda (bugünkü Sultanahmet) hüküm gereği boynu vurularak idam edildi. Zendeka söz konusu olduğunda bu zındıklık ithamı doğrudan siyasal iktidarı hedef almasa da sırf onun tarafından kabul edilen ve korunan resmî ideolojiye ve düzene karşı çıkıldığı için zındıklık dolaylı olarak merkezî iktidara karşıt bir konuma yerleşmekte, böyle olunca da iktidarın varlığına, otoritesine ve meşruiyetine bir tehdit oluşturmaktadır. Nitekim bu şekilde algılandığı içindir ki, siyasi otorite tarafından şiddetle üstüne gidilmekte ve şiddetle mahkûm edilerek ortadan kaldırılmaktadır. Osmanlı uleması arasında ilk zendeka ve mülhidlik suçlamasıyla Molla Lütfi idam edildi.[25] Molla Lütfi ilk ve son olmadı. Sonraki dönemlerde de hoşa gitmeyen, diş bilenen rakipler zendeka suçuyla ortadan kaldırıldı.

"Kelime ve deyimler, suçlama tekniğinin alet ve aracı halini aldıkları anda, 'tezvir' mekanizması da çarkları arasında kendilerine düşen misyonu yerine getirmeye yönelirler. Herhangi bir zamanda iktidarın olsun, kamuoyunun olsun damgaladığı bir suçlu gövde yapılıp yerine oturtturulduktan sonra sıra arada hoşa gitmeyen, tasfiyesi arzulanan kişileri ve grupları aynı ayıp ve sıfatı yamalayarak bilindiği şekilde ihbar ve jurnal çarklarını döndürmeye gelir."[26] Kimi zaman bu kelime zendeka, kimi zaman komünist, kimi zaman turancı, kimi zaman da mürteci olur. Kelimeler ve dönemler değişir; değişmeyen suçlama mekanizmasının en etkili silahı olan etiketlerdir. Zira iktidar tehlike üretmeden kendini meşru kılamaz. Kendi ürettiği tehlikeyi ortadan kaldırmak ve yeni tehlikeler üretmek iktidar olmanın ana vasfıdır.

---

24 Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lütfi'nin Harnamesi, Eski, Yeni ve Ötesi", *Seçme Makaleler I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 391.

25 Ocak, *Zındıklar...*, s. 205-227.

26 S. F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 152.

Askerî imparatorluktan bürokratik devlete, medrese'den Darülfünun'a

17. yüzyılda Kâtip Çelebi, taassuptan acı acı şikâyet ederken kâtip sınıfının ulemanın tersine dünyaya dönük yüzünü ortaya koyar. Kâtip sınıfının, ulemanın aksine naklî ilimlerden çok seküler bilgi üretiminde daha etkilidir. Ulemanın seyfiye ile yaptığı ittifak ve vakıflar sayesinde elde ettiği ekonomik bağımsızlık, Osmanlı iktidarının meşruiyeti açısından tehlike oluşturmaya başladı. Ulemanın Osmanlı sultanlarını meşrulaştıran konumu gittikçe sultanın meşruiyetini sarsan bir noktaya evrildi. Ulemanın eskiden beri rakip olarak gördüğü kalemiyeye karşı tehditkâr ve tahripkâr tutumu kalemiyeyi, iktidara gelmek için yeni arayışlara itti. Kalemiye, Osmanlı tarihinde dönüm noktası olan Karlofça antlaşmasıyla birlikte kendini iktidara taşıyacak bir yol buldu. Gerek seyfiyenin gerek ilmiyenin sultanın meşruiyetini sarsan hareketleri kalemiyeyi öne çıkardı. Karlofça, Osmanlı sisteminde ciddi sarsıntılar yarattı. Sultanın meşruiyet krizine girmesi, yeniden kendisini meşrulaştırmaya çalışması, kendisine tabi, sadık yeni bir ordu arayışları aslında Osmanlı siyasal sisteminin karizmatik ve geleneksel yönetimden meşruti-bürokratik yönetime evirilmesiyle sonuçlandı. Bu evrimde kalemiyenin büyük katkısı vardır. Klasik dönemde iktidarı elinde tutan seyfiye ve onun işbirlikçisi ilmiyeye karşı kalemiye, bu yeni oluşumda iktidarı ele geçirdi. İktidarı elinde tutmasının yegâne yolu ise sistemi askerî imparatorluktan bürokratik bir devlete dönüştürmekti. Bu yeni oluşumun teorisyenlerinden Ahmed Resmî, geleneksel gaza anlayışı ile devleti ayakta tutmanın mümkün olmadığının altını çizer. Bu anlamda epistemik bir farklılaşmadan, büyü bozumundan bahsedilebilir.[27]

Karlofça barış görüşmelerine kalemiye mensuplarının katılması onlara prestij sağladı ve askerî imparatorluktan bürokratik devlete doğru bir dönüşüm süreci başladı. Kalemiye, Avrupa ile diplomatik ilişkiler çerçevesinde kendini iktidara taşıyacak yeni bir dönemi arzu ediyordu. Ulemanın belirlediği bilgi üzerinden yapılandırılan düzeni, Avrupa bilim ve tekniği ile yeniden düzenleyerek rakiplerinin varlık zeminini ortadan kaldırmak istiyorlardı. Kalemiye, Avrupa'nın tehditkâr tutumunu Avrupa medeniyetini benimsemekle bertaraf edecekleri inancındaydı. Aynı zamanda Avrupa'yı ulema ve

---

27 "Her zaman düşmanın burnunu yere sürtmek Müslümanların üzerine vaciptir, diyenler şuna inanmaktadır: Hareket olmayınca bereket olmaz. Bu ülkeler kılıçla alınmıştır. İslâm padişahının bahtı yüce ricali pişkin ve kılıcı keskindir. Dünyada dindar, yiğit, tedbirli bir vezir ve beş vakti cemaatle kılan on iki bin güzide asker bulunduktan sonra Kızılelma'ya kadar gitmek hiç de zor değildir" görüşüne karşı Resmî Efendi "Bu iddialar bilgisizliğin itirafıdır. Sandalye üzerinde Hamzaname okuyan pehlivanlar gibi boş laflardan başka bir şey değildir" der. Ahmed Resmî, *Hulasatü'l İtibar*, İstanbul, 1889, s. 3.

seyfiyeye karşı bir kalkan olarak görüyor; tesis ettiği iktidarı Avrupa üzerinden sağlamayı düşünüyordu.

Yeni bir bilgi ile cemiyeti, devleti yeniden kurmak; Tanzimat kuşağının ortak isteğidir. Eski malumat onlara göre köhneleşmiş ve taassup üretmekten başka bir işe yaramaz hale gelmiştir. Taassup ise, onların siyasal ve toplumsal projelerinin önündeki en büyük engeldir. Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıfı iken Zile Müftüsü ile yaşadıkları, söz konusu durumun en somut delili gibidir.[28] Tanzimat'a en çok tepkinin imamlar ve onların kışkırttığı medrese talebelerinden gelmesi de bu anlamda tesadüfi değildir. Darülfünun açma girişimleri, bir anlamda yeniliklere direnç gösteren kesimin elinden bütün iktidar araçlarını almayı da içerir. Darülfünun'un maceralı tarihi, yenilikçiler ile eski düzen yanlıları arasındaki çatışmanın en somut göstergesidir.[29] Eğitimle kalkınmadan yana olan Münif Paşa gibi bürokratlar, bilgiyi ulemanın tekelinden kurtarmayı ve pozitif bilgi sunan eğitimin kalkınmanın yegâne yolu olduğunu düşünüyorlardı. Darülfünun Tanzimat bürokratlarının eğitimle kalkınma fikirlerini gerçekleştirecekleri bir kurumdu. Yeni cemiyet, yeni insan bu kurumda üretilecekti. Aynı zamanda bu bilgi ile kendi iktidarlarını medreselilere karşı kurmuş olacaklardı. Darülfünun'un maceralı açılma tarihi göstermektedir ki medreseliler bu yeni kuruma karşı ciddi bir direnç göstermişler ancak tasfiye edilmekten de kurtulamadılar. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e doğru geçen süre askerî imparatorluğun tasfiye edilip hükümetlerin halk için, halkın refahı ve mutluluğu için olduğu anlayışının hâkim olduğu modern bürokratik devletin ortaya çıkmasını içerir. Bu yeni oluşumda "Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir" anlayışı yerini "herkes kendi âleminin sultanıdır" görüşüne bıraktı. Bu anlayışı inşa edecek olan ise medrese değil darülfünundu.

1900 yılından itibaren Darülfünun-u Şahane kurumsal bir nitelik kazanarak bilgi üretimini üstlenmiş, pek çok bürokrat, yazar ve çizerin yetişmesine katkı sağlarken Tanzimat'ın üretmek istediği insan ideali çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nin askerî bir imparatorluktan bürokratik bir devlete dönüştürülmesinde Darülfünun önemli bir misyon yüklenmiş ve yeni yapının "doxa"sını üretmiştir.

II Meşrutiyet ile birlikte İstanbul Darülfünunu ismini alan okul tıp ve hukuk mekteplerini de bünyesine katarak bir üniversite vasfına kavuşmuştur. Birinci Dünya Savaşı yılları boyunca pek çok yabancı bilim adamına kapıları-

---

28 Ziya Paşa ve Zile müftüsü arasında geçen olaylar için bkz. Kenan Akyüz, *Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1964.

29 Darülfünun'un maceralı tarihi için bkz. Mehmed Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, A. İhsan Gençer, Ali Arslan, *İstanbul Darülfünu'nu Edebiyat Fakültesi Tarihçesi ve Meclis Zabıtları*, İstanbul, 2004; Ali Arslan, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.

nı açan İstanbul Darülfünunu modern üniversite vasfını kazanmaya ve bilim üretmeye devam etti. Milli Mücadele yıllarında bütün kurumlar gibi Darülfünun da ciddi sıkıntılar yaşadı. Yabancı hocalar ülkelerine döndü. İstanbul Darülfünunu 1919'da yapılan bir ıslahatla yeniden canlandırılmak istenmiş ve kuruma muhtariyet verilmiştir. Cumhuriyet kuruluncaya kadar bu statü ile eğitim ve öğretim hayatını sürdüren Darülfünun medreselerin kaldırılması ile birlikte bilgi üreten tek kurum olarak muhtariyetini korudu.

Darülfünun boykotu: Öğrenci hareketleri

II. Meşrutiyet'in ilk günlerinden itibaren öğrenciler toplumsal olaylarda basının da etkisiyle İstanbul'da yapılan gösterilerde ön saflarda yer aldılar. 1910'da Darülfünun talebe derneği kurulurken 1911'de bütün fakülte talebe birlikleri bir çatı altında birleşmiş ve Osmanlı Talebe Cemiyeti adını almıştır. Balkan Savaşları öncesinde Darülfünun öğrencileri savaş taraftarı mitingler düzenleyerek hükümete baskı yapıp savaş kararı alınmasında etkili olmuşlar, Birinci Dünya Savaşı esnasında eğitimlerine ara verip cepheye koşmuşlardır. Darülfünun'daki öğrenci olaylarının en etkilisi Milli Mücadele'ye karşı çıkan hocalara karşı yürütülen boykot olmuştur. Türk Edebiyatı Tarihi müderrisi Cenap Şahabettin, İran Edebiyatı Tarihi müderrisi Hüseyin Daniş, İngilizce muallimi Barsamyan, Avrupa ve Devlet-i Osmaniye Münasebeti Tarihi müderrisi Ali Kemal ve Felsefe müderrisi Rıza Tevfik'in dersleri boykot edilirken söz konusu hocaların istifası istendi. Kısa süre sonra diğer dersler de boykot edilince Darülfünun tatil edildi. Öğrenci olayları bu karara rağmen hız kesmeden devam etti. Ali Kemal ve Cenap Şahabettin alınan divan kararı gereği azledilmiş; Hüseyin Daniş ve Rıza Tevfik istifa etmişler, Barsamyan ise görevinden uzaklaştırılmıştır.[30] Öğrenci boykotları neticesinde Milli Mücadele'ye destek vermeyen hocalar Darülfünun'dan tasfiye edilmiştir. Toplumsal hareketlerde önemli bir baskı aracı olduğu anlaşılan öğrenci hareketleri, günümüze kadar devam edegeldi.

Devletten ulus-devlete: Ulusun inşası sürecinde Darülfünun'dan üniversiteye

Cumhuriyet'in ilanıyla beraber birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da yeni bir politika benimsenmiştir. Başta laiklik olmak üzere Cumhuriyet'in temel ilkelerini hayata geçirmeyi amaç edinen yeni eğitim politikası beraberinde birçok yeni kurum ve uygulamayı getirmiştir. Başlangıçta ilk ve orta

30 Mustafa Selçuk, *İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi*, Atatürk Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2012, s. 374.

öğretim üzerine yoğunlaşan yeni eğitim politikası, bu dönemde yüksek öğretim konusunda kapsamlı bir değişiklik yapmak yerine var olan sistemi korumak yönünde bazı yeni düzenlemeler getirmiştir. Fakat 1930'ların başından itibaren ilk ve orta öğretimde olduğu gibi yüksek öğretim alanında da köklü bazı değişiklikler gerçekleştirilmiştir. İlk ve orta öğretimde benimsenen yeni eğitim politikasına hizmet edecek öğretmenlerin yetiştirilmesi aslında yüksek öğretime 1930'ların başından itibaren verilen önemin esas gerekçesi olmuştur. Sayısı günbegün artan okulların öğretmen ihtiyacını karşılamak konusunda ortaya çıkan sıkıntı Cumhuriyet yönetiminin öğretmen seçimi konusundaki titiz tavrıyla birleşince üniversite meselesi rejimin gündeminde kendisine sağlam bir yer bulmuştur.[31]

Darülfünun, Cumhuriyet ile birlikte gelen değişikliklere mesafeli durmuş ve kendisinden beklendiği gibi rejim propagandası yapmamıştı. Üstelik Darülfünun hocaları arasında Türk Tarih Tezi'ni benimsemeyenler çıkmış ve bu hocalar, bilimsellikten uzak olmakla suçlanmıştı. Bu Tez'i benimsememenin, tasfiye listesinin belirlenmesinde önemli bir kriter olduğu hatırlanmalıdır. Bu kayıtsızlığı 1.8.1933 tarihinde dönemin Eğitim Bakanı Dr. Reşit Galip İstanbul Üniversitesi'nin açılışında yaptığı konuşmada şu şekilde eleştirir:

> "Memlekette büyük politik ve toplumsal dalgalanmalar olmaktaydı. Üniversite (Darülfünun) bunun karşısında tarafsız bir seyirci rolünü sürdürdü. İktisat alanında önemli değişmeler olmaktaydı. Darülfünun bunlara tamamen ilgisiz göründü. Hukukta köktenci değişiklikler yapıldı. Darülfünun yalnızca yeni kanunları ders programına almakla yetindi. Yazı reformu yapılmış, dilin özleştirilmesi hareketi başlamıştı. Darülfünun bununla hiçbir surette ilgilenmiyordu. Yeni bir tarih değerlendirilmesi ulusal bir hareket anlamında bütün ülkeyi sarmıştı. Darülfününun buna karşı ilgisini uyandırmak için, üç yıl beklemek ve çabalar sarf etmek gerekti. İstanbul Darülfünunu en sonunda sustu, kendi kabuğuna çekildi ve adeta bir Ortaçağ yalıtılmışlığıyla dış dünyadan tamamen koptu."[32]

Darülfünun'un tasfiyesi sürecinde basın kritik bir rol oynadı. 1933 Reformu öncesinde, *Hâkimiyet-i Milliye*, *Akşam*, *Vakit*, *Kadro* gibi yayınlar, Darülfünun'u sert bir şekilde eleştirerek tasfiyeye meşru temeller aramaya giriştiler. Örneğin Falih Rıfkı, *Hâkimiyet-i Milliye*'de "Biz ne bitaraflığı ne de kifayetsizliği kabul ederiz. Darülfünun yalnız ilim müessesesi bile olsa, müstesna inkılâp zamanlarında ilim müesseseliğinden fedakârlık ederek inkılâba

---

31 A. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey,* The University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 123-124.

32 H. Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, çev. Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 72.

hizmet etmekle, inkılâbı kafalarda ve ruhlarda yetiştirmek vazifesini en başa almakla mükelleftir"[33] diye yazar.

Kadrocular Darülfünun'un devrimin gerisinde kalmış köhne bir kurum olduğunu dile getirerek sert bir eleştiri süreci başlattılar. Burhan Belge'nin, *Kadro* dergisinde "Geride Kalan Darülfünun",[34] "Üniversitenin Manası",[35] Şevket Süreyya Aydemir'in ise "Darülfünun ve İnkılap Hassasiyeti"[36] ile "Yarı Münevverler Kulübü" başlıklı yazıları Darülfünun'un tasfiyesinin yakın olduğunun bir göstergesi gibidir. Aydemir, "Yarı Münevverler Kulübü"[37] yazısında iki tür münevverden bahseder. İlki okumayan ve okuduğunu anlamayan, ekseriyetle İstanbul'da yaşayan ve saltanat bakiyesi yarı münevverler, ikincisi ise inkılap münevveridir. İnkılap münevveri inkılabı kökleştirecek ve inkılabın ideolojisini belirleyecek vasıflara sahiptir ve bu yönü ile yarı münevverlerden ayrılır. Basında yürütülen tüm anti-propagandaya rağmen o tarihte üniversitenin sanıldığı gibi küflenmiş bir medrese olmadığı, tıpta, Türkoloji'de ve bazı doğa bilimleri dallarında çağın ölçülerine uygun düzeyde hocalar bulunduğu; bazı bölümlerin uluslararası ölçülere göre çok iyi olduğu bilinmektedir. Türk Tarih Tezi'ne karşı çıkan hocalar olmasına karşın tezi hazırlayanlar da Darülfünun hocaları idi. 1927 yılında Atatürk'ün İstanbul'a geleceğinin duyulması üzerine Darülfünun Emaneti tarafından Atatürk ve inkılapları anlatan *Büyük Gazi'ye Darülfünun'dan Küçük Bir Armağan* isimli kitap yayınlanmış, beşi Edebiyat Fakültesi'nden olmak üzere on bir öğretim üyesi Fakülte Reisi Fuad Bey, İsmail Hakkı, Necip Asım ve Necmettin Sadak da bunların arasındadır. Atatürk'ün Türk milleti için önemine dikkat çekerek inkılaplara destek vermişlerdi. Yine hükümetin isteği üzerine cumhuriyetin hedefleri ve yapılan inkılapların halka daha iyi anlatılması için darülfünun hocaları Anadolu'da konferanslar verdiler. Darülfünun'un özerkliği, Maarif Nezareti'nin her isteğine hemen boyun eğmemesi, dahası kurumun imparatorluk bakiyesi olması, homojen bir yapıdan uzak oluşu yeni cumhuriyetin yönetici seçkinlerini darülfünunu ıslah etmek yerine tasfiye etmeye yöneltmiştir.

1933 yılında İstanbul Darülfünunu yerine açılan İstanbul Üniversitesi, darülfünündan farklı olarak özerk bir yapıya sahip olmayıp, doğrudan Maarif Bakanlığı'na bağlanmış, öğrenci faaliyetleri sınırlandırılmış, mezun olmak

33 Falih Rıfkı Atay, "Darülfunun", *Hâkimiyet-i Milliye,* 21 Temmuz 1932. Atay Darülfünun'a dair eleştirilerini Falih Rıfkı Atay, "Darülfunun", *Hâkimiyet-i Milliye,* 23 Eylül 1931, başlatmış sonraki tarihlerde Falih Rıfkı Atay, "Üniversite", *Hâkimiyet-i Milliye,* 6 Haziran 1933 ve "Üniversite", *Hâkimiyet-i Milliye,* 18 Ağustos 1933 sürdürmüştür.

34 Burhan Belge, "Geride Kalan Darülfünun", *Kadro,* 1932, Sayı 8, s. 229.

35 Burhan Belge, "Üniversitenin Manası", *Kadro,* 1933, Sayı 20, s. 24-28.

36 Ş.S. Aydemir, "Darülfünun ve İnkilap Hassasiyeti", *Kadro,* 1933, Sayı 14, s. 5-11.

37 Ş.S. Aydemir, "Yarı Münevverler Kulübü", *Kadro,* 1933, Sayı 8, s. 225-229.

için Milliyetçilik ve Devrimcilik esaslarına göre öğretim yapacak üniversitenin Türk devrim ideolojisini işleyip geliştirmesi amacıyla (bu ifadeler dönemin Maarif Bakanı Reşit Galip'e aittir) Türk İnkılâbı Enstitüsü ve Devrim Tarihi dersinden sertifika alınması zorunluluğu getirilmiştir. Tüm bunlar üniversiteye yüklenen yeni misyonu tanımlamaktadır.

Üniversitenin kadro meselesi ise, reformun en problemli yanını oluşturmuştur. Rakamlar tartışmalı olsa da, aralarında Ahmet Ağaoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hasan Tahsin Aynizade, Ahmet Refik Altınay gibi isimlerin de bulunduğu 240 Darülfünun hocasının yaklaşık 157'si, asistanların ise tamamı tasfiye edilmiştir. Tasfiye edilenlerin akademik yeterlilikleri incelendiğinde çoğunun yurtdışında eğitim gördüğü, yabancı dil bildiği, birçok önemli esere imza attığı; alanlarında bilinen ve saygı duyulan, bilimsel yeterliliklerinden şüphe duyulmayan kişiler oldukları görülmektedir. Öyle ise, Türkiye üniversitesinin daha kuruluşunda bilimsel kaygıların değil, ideolojik ve siyasi sebeplerin rol oynadığını söyleyebilir; özerklik ile akademik özgürlük açısından üniversitenin neden belini bir türlü doğrultamadığının sebeplerini kolaylıkla anlayabiliriz.

İstanbul Üniversitesi'nin açılış konuşmasında Maarif Vekili Reşid Galip Darülfünun'un büyük inkılaplar karşında duyarsız kaldığı için kapatıldığını, üniversitenin ise milli ve inkılapçı vasıflara sahip olacağını ifade ediyordu. Cumhuriyet yöneticileri tıpkı Tanzimatçı meslektaşları gibi yeni bir bilgi ile toplumu biçimlendireceklerini düşünürken bu biçimlendirme işini üniversiteye yükledikleri misyonla yapmayı umuyorlardı. Garip olansa medreseye karşı çağdaş ve modern olanı temsil eden darülfünunun yeni düzende tıpkı medrese gibi tasfiye edilmesi idi. Bilim üretemediği için değil ürettiği bilim yeni cumhuriyetin öncelikli ihtiyaçlarına cevap veremediği için tasfiye edilmişti. Yeni kurulan üniversiteden bilim üretmesinden çok inkılaba vereceği destek ve inkılap münevverlerini yetiştirmesi beklenmekteydi. Devletin ulusunu yeni kurulan üniversite inşa edecekti. Hem ulusun hem de devletin inşası için üniversiteye önemli bir misyon yüklenmişti.

Darülfünun'un reforma tabi tutulması konusunu tüzüğüne geçirmek suretiyle bu alanda ilk adımı 1931 yılında atan Cumhuriyet Halk Partisi reformun kapsamını belirlemek amacıyla Avrupa'dan bir uzmanın getirtilmesi için bütçeye ödenek koydurdu. Meclis'te kurulan Darülfünun Komisyonu ise Eğitim Bakanlığı'na gerekli yazıyı yazarak reform sürecini başlattı. Bakanlık gerekli araştırmaları yaptıktan sonra 1932 yılında bu konuda rapor vermek üzere İsviçre'den Albert Malch'ı davet edip kapsamlı bir raporun yazılması için gerekli her türlü maddi desteği kendisine sağlamayı taahhüt etti. Dört aylık çalışması sırasında fakülteleri, klinikleri ziyaret eden, laboratuvarları, seminerleri ve kütüphaneleri gören, politikacılarla, profesörlerle,

idari memurlarla ve öğrencilerle konuşan Malch, sonunda istenen raporu hazırlayarak Eğitim Bakanlığı'na sundu.[38]

Malch'ın hükümetin darülfünun ile işbirliği içinde bir reform yapmasının çekinilecek bir şey olmadığını söyleyerek Bakanlığa destek verdiği raporundaki ana fikir özetle darülfünunun memleketin güncel hayatı ve çalışmaları ile bağlantıyı kaybettiği, teorik bir içine kapanma halinde kaldığı ve haliyle ilerlemesinin ve gelişmesinin, kendi kendini ıslah etmesinin mümkün olmadığı şeklindedir. Malch'ın raporuna göre düzenlenen İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş kanunu 31.05.1933'te, teşkilat kanunu ise 29.5.1934'te çıktı. Üniversite Alman profesörlerin katıldığı büyük bir törenle Kasım 1933'te açıldı. Yeni üniversiteye, kapatılan darülfünun hocalarından bazıları alınmıştır. 1933 yılındaki toplam 180 akademik personelin 138'i Türk 42'si yabancıdır. Kısa zamanda yabancıların sayısı önce 100'e sonra 134'te çıktı.[39]

1933 Ankara'sında henüz ne bir üniversite ne de bir fakülte vardır. Cumhuriyet döneminin ilk fakültesi 14.06.1935'te 2795 sayılı yasa ile kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'dir. Fakülte Ankara Üniversitesi'nin akademik bir birimi olarak faaliyete başladı. Fakültenin kuruluş amacı "Türk ulusunu bilinçlendirmek için Türk kimliğinin orijinal kaynakları üzerinde yapılacak bilimsel çalışmaları yürütmek ve sosyal bilimlerin çeşitli dallarında bilim adamı yetiştirmek, orta öğretim kurumlarına, en son gelişmelere göre hazırlanmış eğitim programları uygulayabilecek, öğrencilere ulusal tarih ve dil bilinci kazandırabilecek aydın öğretmenler yetiştirmek"[40] şeklinde özetlenebilir.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluş ilkelerine daha yakından baktığımızda ulusun inşa sürecinde ortak bir hafıza, toplumsal iletişimi mümkün kılmak için ortak bir dil ve bunları gerçekleştirecek ajitatör öğretmenin yetiştirilmesi ilkeleri ile örtüştüğü fark edilir.[41] Cumhuriyetin kurucu babası cumhuriyeti öğretmenlerin yetiştirdiği yeni nesillere emanet ederken öğretmenlere rejimi devam ettirme ve sağlamlaştırma gibi bir misyon yüklemişti. Darülfünun yerine kurulan üniversite devletin ideolojik aygıtı konumundaki darülfünunun yapamadığını yapacak, cumhuriyet rejimini kökleştirecekti. Devlet kendi ulusunu üniversitenin yetiştirdiği öğretmenler ile yaratmayı amaçlıyordu. Darülfünun imparatorluk bakiyesi olarak bu misyonu yerine getirmekten uzaktı.

---

38 H. Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, çev, Aykut Kazancıgil, Serpil Bozkurt, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 80.

39 Widmann, *a.g.e.*, s. 334.

40 Nilgün Çelebi, "Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki Mülteci Profesörler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 2003, sayı 43/1, s. 259-272.

41 Miraslov Horch, *Avrupa'da Milli Uyanış,* çev. Ayşe Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 10.

Ulus ortak bir tarih ve ortak bir dil üzerinde temellendirilir. Ortak bir hafıza ise hatırlama ve unutma ile mümkündür.[42] İmparatorluğa ait olan aidiyetler unutulmalı bunların yerine yeni gelenekler icat edilmelidir. Ulusal Bayrak, Ulusal Marş ve Ulusal Arma bağımsız bir ülkenin kendi kimliği ve egemenliğini ortaya koyan üç önemli semboldür. Bu sayede saygı ve sadakat uyandırırlar. Kendi başlarına bir ulusun bütün arka planını, düşüncesini ve kültürünü yansıtırlar. Ortak anımsama ve ortak belleğin oluşumunda tarihçi son derece önemli bir görev yüklenir. Bütün tarihçiler, başka amaçları her ne olursa olsun, sadece ihtisasçının araştırma dünyasına değil, bir siyasal varlık olan insanın kamusal hayatına ait olan geçmişe ait imajların yaratılması, bozulması ve yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunduğu müddetçe bu sürecin içindedirler.[43] Yeni kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ortak belleği oluşturmak için amaca uygun bir geçmiş yoksa her zaman için yeniden icat edilir anlayışı uyarınca bir kurtarıcı ve kurucu mit olarak Mustafa Kemal'i icat ederken buna karşı karanlık, müstebit, zorba bir Osmanlı imgesini yarattı. "Nasıl haşhaş eroin müptelâlığının hammaddesiyse, tarih de milliyetçi, etnik ya da fundamentalist ideolojilerin hammaddesidir. Geçmiş, bu ideolojilerin en önemli öğelerinden birisi bekli de asli öğesidir."[44] Ancak bu geçmiş Derrida'nın belirttiği gibi "hiçbir zaman mevcut olmamış ve hiçbir zaman olmayacak bir geçmiştir."[45] Ulustan önce devlet vardır[46] ve bu devlet kendi ulusunu icat etmek ve kurduğu düzenin öncesiz ve sonrasız olduğunu göstermek zorundadır.

Cumhuriyetin kurulmasıyla başlayan yeni bir kültür yaratma projesi, bunun en sağlam yolunun ideolojik bir endoktrinasyondan geçtiğinin görülmesi ve üniversitenin, daha genel olarak eğitimin, bu yol boyunca binilebilecek en garantili araç olduğunun anlaşılması, Cumhuriyet kadrolarının, gözlerini Osmanlı'dan kalma eğitim kurumlarına çevirmelerine sebep olmuştur. Eğitimin amacı, artık, cumhuriyet ideolojisini destekleyen ve benimseyen "cumhuriyet'e sadık" devrim çocuklarını yetiştirmek olarak belirlenirken, üniversite açısından bunun anlamı, üniversitenin bilgi üreten ve bilim yapan bir kurum olmasından ziyade, rejimi destekleyen ve rejimi destekle-

42 Bebedict Anderson, *Hayali Cemaatler,* çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 207-227.

43 Eric Hobsbawn, Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 14-17.

44 Eric Hobsbawn, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 9.

45 Jacques Derrida, *Marges de la Philisophie,* Paris, 1972, s. 72; Etinne Balibar, *Ulus Biçimi Tarih ve İdeoloji*, Balibar ve Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf,* çev. Nazlı Öktem, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109'den naklen.

46 Etinne Balibar, *Ulus Biçimi Tarih ve İdeoloji*, Balibar ve Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf,* çev. Nazlı Öktem, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109.

yecek nesilleri yetiştiren, rejim propagandası yapan bir endoktrinasyon kurumuna dönüşmesidir.[47]

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde tasfiye

1944 yılı Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi için yeni gelişmelere gebe bir yıldır. Almanların Sovyetler karşısında yenilgiye uğraması Türkiye'de Turancı diye bilinen grup için havayı ağırlaştırmış, sol çevreler bu gruba karşı eleştirilerini artırmıştı. Fakülte hoca ve öğrencileri Turancı ve sol gruplar arasında siyasi olarak bölündü. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel 04.06.1944'te 70/90 sayılı bir genelge yayınlayarak Bakanlık mensuplarının siyasetle uğraşmalarının yasak olduğunu hatırlattı. Bundan bir süre sonra DTCF'nin Türk öğretim üyeleri bu genelgeyi referans göstererek Anayasa ve Parti prensiplerine bağlılıklarını ifade eden bir bildiri yayımladılar.

> "Ebedi şefimiz Atatürk'ün mutlu eliyle kurulmuş olan Fakültemizin biz Türk öğreticileri bu gün 11 Nisan 1944 tarihinde toplandık. Partimizin programını yeniden madde madde okuduk. Partimizin prensipleri hakkında şimdiye kadar taşıdığımız iman ve duyduğumuz heyecanı bu sefer de hep birlikte ve bir kere daha teyit ve tekid ettik. Kemalizm'in milliyetçi halkçı, laik, inkılapçı ve cumhuriyetçi umdelerinin kayıtsız şartsız hizmetkârı olduğumuzu bize tevdi edilmiş gençliği bu umdeler içinde yetiştirdiğimiz ve yetiştirmeye devam edeceğimizi, bu umdelerin mana ve değerine aykırı herhangi bir fikir ve kanaate şimdiye kadar olduğu gibi şimdiden sonra da yer vermeyeceğimiz ve partimizin genel başkanı İnönü'ye bağlılığımızı derin saygılarımızla bildiririz."[48]

Fakülte yönetimi ve hocalar bu bildiri ile zorlamaları sona erdireceklerini sanıyordu. Ancak gelişmeler aksi istikamette gelişti. Muzaffer Şerif Başoğlu, Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Nail Boratav'ın Fakülte'de komünistlik propagandası yaptıkları ve bu amaçla *Yurt ve Dünya* ve *Adımlar* dergisini çıkarttıkları iddiaları karşısında Dekanlık Boratav, Başoğlu ve Berkes'e derginin kapatılması için ihtarda bulundu. 1944 Mayısı'nda dergi resmen kapatıldı. Muzaffer Şerif, Amerika'ya göç etti. 1945'e gelindiğinde Boratav, Boran ve Berkes, *Görüşler* dergisinin ekibinde yer aldılar. 1945'in 4 Aralık'ında CHP'nin örgütlediği büyük bir kalabalık Tan, Yeni Dünya ve La Turqu-

47 Seval Yaman, "Üniversite'de Tasfiye Geleneği", *Radikal 2*, 10 Aralık 2006.

48 Bu bildiriye imza atanlardan biri olan Niyazi Berkes Anılarında "Şefimizin hatırı için o zaman yapılan yağcılığın vesikasını anımsadıkça yüzünün kızardığını" belirtir. Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997. 2012 Aralık'ında Orta Doğu Üniversitesi'nde yaşananlar sonrası üniversite senetolarının aldığı kararları yüzü kızararak hatıralarında yazacak çıkar mı? Kim bilir? Bekleyip görmek gerek. Görünen o ki geçen zamana rağmen Batı cephesinde yeni bir şey yok.

ie matbaalarıyla Berrak, ABC Kitapevi'ni basıp büyük tahribat yaptı. DTCF hocaları için yeniden zor günler başladı. Boratav, Berkes ve Boran için tahkikat açıldı. DTCF'li hocalar Danıştay'a iptal davası açtılar. Ancak Nisan sonuna kadar Fakülte'den uzak kaldılar. Danıştay haklarındaki kararı iptal etti ve göreve döndüler. Ancak, kendileri hakkında yapılan propaganda ve gösteriler artarak devam etti. Üniversite Senatosu, 11 Mart 1947 tarihli kararıyla "üniversite kürsülerinde yabancı ideolojileri yayarak Türk gençliğine zehir saçmak" isnadıyla Boratav, Boran ve Berkes hakkında soruşturma açtı. 9 Ocak 1948'de Boratav, Boran ve Berkes'i üniversite öğretim üyeliğinden çıkaran karar oy birliği ile alındı. Bu karara göre üçü de kendilerine yapılan ihtar ve alınan tedbirlere rağmen öğrencilerini Üniversiteler Kanunu'nun 3. maddesinde istenen "Türk devriminin ilkelerine bağlı ve milli karakter sahibi vatandaşlar olarak yetiştirmek" görevini yerine getirmeyerek öğrencileri birbirlerine düşürmüşlerdir. Mete Çetik'in ifadesiyle DTCF tasfiyesi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında içte sermaye egemenliği kurma, dışta ABD'ye bağlanma yolunda yaratılan sağ terörün üniversitedeki ayağını oluşturur. Hem üniversiteler hem de hukuk tarihinde övünülerek hatırlanamayacak bir yere sahiptir.[49]

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki temizlik harekâtı üç hocayla sınırlı kalmadı. Alman profesörlerin maaşları yeniden onaylanmadığı için Türkiye'den gitmek zorunda kaldılar. Profesör Eberhard (Sinoloji), Profesör Güterbock (Hititoloji), Profesör Landsberger (Asuroloji) ve Profesör Ruben (Hindoloji) Ankara'yı terk ettiler.[50] Tıp ve Fen Fakültesi ile Hukuk Fakültesi'ndeki Alman hocalar görevlerine bir süre daha devam ettilerse de zaman içinde onlar da başka ülkelere gidip akademik faaliyetlerini oralarda sürdürdüler.

Darbeler dönemi: Üniversite'den tasfiye

Türkiye'de bilginin toplumsal tarihinde siyasal hayat kadar askerî darbelerin de travmatik bir etkisinin olduğu açıktır. Darbeler toplumu totaliter bir şekilde biçimlendirirken uyguladıkları şiddetten en çok üniversiteler etkilendi. Her on yılda bir yapılan darbe toplumsal yaşama hâkim olurken üniversiteden darbe rejimine sadakat göstermesi, dahası rejime sadakat gösterecek insanların yetiştirilmesi istendi. Bu misyona karşı koyan, koyma ihtimali olanlar ise ayrık otu gibi ayıklanıp tasfiye edildi. Her tasfiye hareketinde olduğu gibi genç dimağları "zehirleyen" unsurlar akademinin dışına atılırken devlete ve millete hayırlı evlat yetiştirecek olanlar içeride tutuldu. Aka-

49 Mete Çetik, *Üniversite Cadı Kazanı*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 41.

50 Erns E. Hirsch, *Hatıralarım,* Türkiye İş Bankası Vakfı Yayınları, Ankara, 1985, s. 426.

demik üretim yapmak yerine makbul vatandaş yetiştirme (bu aralar makbul vatandaşın karşılığı dindar nesildir) misyonunu üzerine alanlar makbul akademisyenler olarak öne çıkarken bağımsız akademik üretimde ısrar edenler isyancı asiler olarak dışlandılar.

1960 askerî darbesinden sonra, 147'ler (üniversiteden uzaklaştırılan hoca sayısı) olarak anılan tasfiyeler yaşanmıştır. Bu tasfiyelerin askerî darbe sonrasında yapıldığını hatırladığımızda, bunun arkasında bilimsel değil, ideolojik ve politik kaygıların yattığını tekrar söylemek yersiz olacaktır. "Üniversiteler kışlamız olacak" sözleri 1980 sonrasına damgasını vurmuştur. 1402 sayılı Sıkıyönetim Yasası'na dayanılarak aralarında Mete Tunçay, Bülent Tanör, Murat Sarıca, T. Zafer Tunaya, Yücel Sayman ve Kurtuluş Kayalı gibi çok sayıda önemli ismin bulunduğu birçok öğretim üyesi tasfiye edilmiş, bunları izleyen istifalarla birlikte 1.000'in üzerinde öğretim üyesi üniversiteden ayrılmış ve bu olay 1402'ler olarak tarihe geçmiştir.

2547 sayılı yasa ile üniversiteler özerkliklerini yitirmiş, 1982 yılında Yüksek Öğrenim Kurulu (YÖK) Anayasal bir kurum olarak kurulmuş ve üniversiteler, sistemli ve planlı bir şekilde Atatürk Milliyetçiliği ile ifade edilen Türk-İslâm sentezi siyasetine adapte edilmeye çalışılmıştır. 1997'ye gelindiğinde ise 28 Şubat "postmodern darbe"si sonrası "irticacı" oldukları gerekçesiyle üniversiteden atılan veya ayrılmak zorunda bırakılanların sayısı ise henüz belli değildir.

Sonuç

Bilgiyi ve 'bilim'i kullanan iktidardır. Var olan bilgi ve 'bilim' iktidarın bilgisi ve bilimidir. İktidarın etkinliği ise bilgiyi yönetme kapasitesiyle doğru orantılıdır. Belirli bir iktidarın varlığı bilgiyi kullanabilmesiyle güçlenir ve genişler. Kısaca "iktidar bilgiye gereksinim duyar, bilgi iktidara meşruluk ve etkililik kazandırır. Bilgiye sahip olmak iktidardır".[51] Medreseden üniversiteye bilginin tarihi tam da Bauman'ın işaret ettiği gibi iktidarın tarihiyle paralel bir gelişim gösterir. İki iktidar biçiminden, Pastoralden çok "Proselytization" ihtida ettirme, yönlendirici tipe uygun şekilde yönetimi altında olanları bir yaşam biçiminden bir başkasına dönüştürme işini medrese ve üniversite üstlenmiştir. Yönlendirici iktidar, yönetimi altındakileri zorunlu olarak kendi imgesine göre biçimlendirmek amacını taşır.

Medreseler Osmanlı ideolojisinin oluşumu ve toplumda kök salması, iktidar uğruna tebaanın ölmeye ve öldürmeye razı olması noktasında önemli bir misyon yüklenerek iktidarın suç ortağı oldu. Askerî imparatorluktan

51 Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular,* çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 62.

bürokratik devlete geçiş aşamasında yeni düzene ayak uyduramadıkları düşüncesi ile tasfiyeye zorlandılar. Yeni duruma direnenler şiddete maruz kaldı. Medrese yerini darülfününa bıraktı. Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilip cumhuriyet rejiminin kurulması aşamasında devrimlerin gerisinde kaldığı düşüncesiyle darülfünun tasfiye edilip üniversite kuruldu. Cumhuriyetin ideal insanı; makbul vatandaşı yetiştirme, rejimi kökleştirme işini üstlenen üniversiteler siyasal iktidarla suç ortaklığını sürdürdü. Darbe gibi hassas dönemlerde üniversite hocaları darbecilerin hışmına uğramaktan, üniversiteden uzaklaştırılmaktan kurtulamadılar. Osmanlı'dan cumhuriyete, medreseden üniversiteye, tebaadan vatandaşa bir devamlılık söz konusudur. Bu devamlılığı oluşturan; şiddeti meşru görülen tek kurum siyasal iktidarın meşruluğunu bilgi üzerinden sağlamasıdır. Medrese ve üniversite söz konusu iki kurum iktidarın meşruiyet aygıtları olarak misyonlarını yürüttükleri sürece sadık ortak olarak varlıklarını sürdürürken iktidara direndiklerinde şiddete maruz kalmaya devam edegeldiler.

2013'ün Türkiyesi'ne gelindiğinde üniversiteler ulus-devletin üstlendiği ve kişinin öncelikle devlete, ardından millete hayırlı, milli ve manevi değerlere saygılı (dindar gençlik) bir evlat olarak yetiştirilmesi idealinin gerçekleşmesinde etkin rol oynayarak devletin ideolojik aygıtı işlevini sürdürmektedirler.[52] Üniversitelere hâkim olan kârlılık esası pazar mantığıdır. Yatırımları, arazileri olan hatta devlet desteğinin azaldığı koşullarda, bilimsel eğitimi besleyecek özkaynakları yaratmak amacıyla kendi dışındaki firmalarla, işletmelerle, bankalarla iş birliğine girerek kâr ve faize yönelen, rant amaçlı arazi yatırımlarına giren, kendi arazilerini bu amaçla kullanıma açan üniversitelere[53] paralel olarak para, proje, statü ve iktidar peşinde koşan homo academicus alaturkalar ortaya çıkmıştır.[54]

Küresel koşulların dayattığı "kriter"lere uyum sağlama yarışı akademisyenlere yönelik yeni baskı araçları ve sindirme metotlarının aracına dönüştü. Küresel dünya ve piyasa ekonomisi koşulları, devletin ideolojik aygıtı olma hali ile özerklik ve özgürlük arasında sıkışıp kalmış üniversiteden yaratıcılık beklemek hayal değilse bile ancak saflıktır. Bu topraklarda bin yıllık bilginin tarihine bakıldığında bürokratik yükselme hırsının bilimsel üretimi kısırlaştırdığı, tasfiyelerin bilimsel birikimi engellediği, birikimden yoksun bir üniversitenin özgün bir üretim yapamadığı rahatlıkla anlaşılacaktır.

---

52 Wallerstein'e göre üniversiteler hem ideolojilerin hem de inancın tapınakları haline gelmiştir. Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 70.

53 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Daimon'suz Bilim?", *Bilim ve İktidar,* Ankara, 2008. s. 20.

54 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.de bir 'Homo Academicus': "Ersatz" Yuppie Akademisyen", *Toplum ve Bilim,* Sayı 97, Güz 2003, s. 7-42.

YAZARLAR

BARIŞ ÜNLÜ Lisans ve yüksek lisansını iktisat ve siyaset bilimi dallarında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında SUNY Binghamton Üniversitesi'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

GÜLÇİN BALAMİR COŞKUN 1999 yılında Galatasaray Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olan Gülçin Balamir Coşkun, Paris I-Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında Yüksek Lisans programını tamamlamıştır. Doktora çalışmalarına İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde devam etmiş ve 2007 yılında "Avrupa Anayasal Düzeni Çerçevesinde Egemenlik Kavramının İncelenmesi" konulu teziyle doktor unvanını kazanmıştır. Halen İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde görev yapan Coşkun, demokrasi kuramı, siyasal şiddet ve Türkiye'nin demokratikleşme sorunları üzerine çalışmaktadır.

ÜMİT KURT 2006'da ODTÜ İ.İ.B.F'den mezun oldu. 2006-2007'de İngiltere'de Keele Üniversitesi'nde Uluslarası İlişkiler ve Sosyoloji Bölümü'nde araştırmacı olarak bulundu. 2008'de Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde yüksek lisansını tamamladı. Türkiye'de ordu ve siyaset, sekülarizm ve din, Türkiye düşünce ve siyasi tarihi, Türkiye-AB ilişkileri gibi konularda *Culture and Religion*, *Turkish Studies*, *European Journal of Economic and Political Studies*, *Turkish Journal of Politics*, *Civil Academy Journal of Social Sciences* ve *Turkish Policy Quarterly* gibi dergilerde makaleleri yayımlanan Kurt'un, *AKP Yeni Merkez Sağ mı?* başlıklı ilk kitabı 2009'da (Dipnot Yayınları); Bülent Aras ve Şule Toktaş ile birlikte kaleme aldığı *Araştırma Merkezlerinin Yükselişi: Türkiye'de Dış Politika ve Ulu-*

sal Güvenlik Kültürü (SETA Yayınları) başlıklı kitabı 2010'da yayımlandı. Mayıs 2012'de İletişim Yayınları'ndan *'Türk'ün Büyük Biçare Irkı: Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)* başlıklı kitabı yayımlandı. Taner Akçam ile birlikte kaleme aldıkları *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzlerini Aramak* kitabı Kasım 2012'de yine İletişim Yayınları'ndan çıktı. Bunun yanında Kurt'un *Toplumsal Tarih*, *Birikim*, *Cogito*, *Virgül*, *Notos Edebiyat*, *Milliyet Sanat* ve *Mesele* dergilerinde, *Radikal İki*, *BirGün* ve *Taraf* gazetelerinde yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır. Halen Clark Üniversitesi Tarih Bölümü Holocaust and Genocide Studies Merkezi'nde Antep Ermenileri üzerine doktora çalışmalarına devam etmektedir.

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE 1976'da İzmir'de doğdu. 1993'te girdiği 9 Eylül Üniversitesi Maden Mühendisliği ve 1994'te girdiği Ege Üniversitesi Ziraat Mühendisliği bölümlerindeki eğitimini yarıda bırakarak müziğe ve sosyal bilimlere yöneldi. 1996-99 yılları arasında profesyonel olarak müzikle uğraştı. 2002'de Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. "Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi: Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim" başlıklı tez çalışmasıyla 2012 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden doktora derecesini aldı. İlgi ve çalışma alanları; bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi, sosyal bilimler metodolojisi, tarih ve sosyoloji bağıntısı, toplumsal sınıflar, Marksizm-içi tartışmalar ve müziktir. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve tercüme ettiği kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Güney Çeğin'le birlikte, Tan Yayınları, 2010) adlı bir telif eseri, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar* (Bekir Balkız'la birlikte, Doğu Batı Yayınları, 2010) ve *Karl Korsch Kitabı* (NotaBene Yayınları, 2012) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

GÜNEY ÇEĞİN Lisans ve yüksek lisansını tarih ve sosyoloji dallarında Pamukkale Üniversitesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında yine Pamukkale Üniversitesi'nde tamamladı. İlgi ve çalışma alanları; siyaset sosyolojisi, Bourdieu sosyolojisi, tarihsel sosyoloji ve toplumsal sınıflardır. Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve editörlüğünü yaptığı kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Tan Yayınları, 2010) adlı bir telif eseri, *Ocak ve Zanaat* (Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte, İletişim Yayınları, 2007) ve *Tözcülüğün Tasfiyesi* (Emrah Göker ile birlikte, NotaBene Yayınları, 2012) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

YÜCEL KARADAŞ 1978 yılında Antakya-Harbiye'de doğdu. 1998 yılında girdiği Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2002'de Lisansını, 2006'da Yüksek Lisansını tamamladı. 2006 yılında Ege Üniversitesi Kurumlar Sosyolojisi ABD'nda

başladığı doktora eğitimini 2011 yılında, Bekir Balkız'ın danışmanlığında hazırladığı "Osmanlı Ordusunda Modernizasyon ve Demodernizasyon 1826-1918" başlıklı tezini vererek bitirdi. Halen Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Dilek Hattatoğlu'nun danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezi *Doğu'nun Batıcı Üretimi: Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık* kitap olarak basılmıştır. İlgi alanları: Milliyetçilik, Askerlik Sosyolojisi, Türkiye'de Modernleşme ve Sosyoloji, Edebiyat Sosyolojisi.

BAHAR ŞAHİN FIRAT 1975 yılında Almanya'da doğdu. Lisans eğitimini 1998 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ardından Jean Monnet Vakfı bursiyeri olarak Christian Albrechts Universitaet zu Kiel'de Sosyoloji, Etnoloji ve Siyaset Bilimi Bölümleri'ne devam etti. Yüksek lisans derecesini 2004 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden, "Homogenizing the Nation: Turkish Nation-State Building Process 1919-1938" başlıklı tez çalışmasıyla aldı. 2011 yılına kadar aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak görev yaptı. Uluslararası emek göçü, Türkiye'de zorunlu Kürt göçü, milliyetçilik, kentsel yoksulluk ve dışlanma ve anadilinde eğitim meseleleri üzerine yaptığı araştırma ve yayınların yanı sıra, aralarında *6-7 Eylül Olayları* (Dilek Güven) ve Diyarbekir Merwanileri'nin (Thomas Ripper) de bulunduğu eserleri Türkçeye çevirdi. Halen Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde "Türkiye'de devlet şiddetinin dönüşümü" konulu doktora çalışmasını sürdürüyor.

BURAK ÖZÇETİN Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde "Making of New Islamism" başlıklı doktora çalışmasını 2011 yılında tamamlayan Özçetin, 2011'den beri Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. İletişim kuramları, iletişim sosyolojisi, yeni medya ve siyasal iletişim ve çağdaş toplumsal kuramlar temel ilgi alanları.

İBRAHİM ŞİRİN 1973 yılında doğdu. 1990-1994 yılları arasında Ege Üniversitesi Tarih Bölümü'nde okudu. Aynı üniversitede başladığı Yüksek Lisans eğitimini Pamukkale Üniversitesi'nde "Namık Kemal'in Tarih Anlayışı" başlıklı tezi ile tamamladı. 1999-2004 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Osmanlı Seyahatnamelerde Avrupa" başlıklı tezi ile doktorasını tamamladı. 2006 yılından beri Kocaeli Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Osmanlı entelektüel hayatı, tarih yazıcılığı, mizah, edebiyat, oryantalizm ve oksidentalism gibi konularda ilgisini ve çalışmalarını sürdürmektedir.

ÇAĞLAYAN KOVANLIKAYA Orta öğretimini Galatasaray Lisesi'nde tamamladıktan sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirmiştir. Yüksek lisans ve doktora eğitimini Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji programında yapmıştır. Doktora programını "1980 Sonrası Türkiye'de Politik Alanda Kadınlar ve Kadın Politikası" başlıklı teziyle tamamlamıştır. Kadın hakları, kadın ve siyaset konularında sempoz-

yum, seminer, programlara konuşmacı olarak katılmıştır. Toplumsal cinsiyet çalışmaları, Türk sosyoloji tarihi, kültür ve göç sosyolojisi konularıyla ilgilenmektedir. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

HAMİT BOZARSLAN 1958 Lice doğumlu. Tarihçi, siyaset bilimci ve Kürt sorunu başta olmak üzere Ortadoğu uzmanı. Eserleri: *Histoire de la Turquie contemporaine* (La Découverte, 2004-2007), Hosham Dawod'la birlikte *La Société irakienne: Communautés, pouvoirs et violences* (Karthala, 2003), *La question kurde: États et minorités au Moyen-Orient* (Presses de Sciences-Po, 1997), *Le problème kurde* (La Documentation française, 1993), *Türkiye'nin Modern Tarihi* (Avesta Yayınları, 2008).

FERDAN ERGUT 1967'de İstanbul'da doğdu. Yüksek öğrenimini 1989 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde tamamladı. Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde lisansüstü eğitimine devam ettikten sonra New York-ABD'de New School for Social Research'te 1994 yılında yüksek lisans, 2000 yılında da "State and Social Control: The Police in the Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey, 1839-1939" başlıklı tezle Siyaset Bilimi ve Tarihsel Çalışmalar alanlarında doktora derecesini aldı. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde devlet inşası, demokratikleşme, Avrupa'da devlet ve devrimler ve sosyal bilimlerde yöntem ile ilgili çalışmalarını sürdürmektedir.

TIM JACOBY İngiltere'de Manchester Üniversitesi'nde çalışmaktadır. Türkiye'de devlet oluşumu, bu alandaki çatışmalar ve milliyetçilik eksenli konular üzerinde eserler vermektedir. Başlıca çalışmaları: *Peace in Turkey 2023: The Question of Human Security and Conflict Transformation* (Alpaslan Özerdem ile); *Understanding Conflict and Violence: Interdisciplinary and Theoretical Approaches*; *Disaster Management and Civil Society: Earthquake Relief in Japan, Turkey and India* (Alpaslan Özerdem ile) ve *Sosyal İktidar ve Türk Devleti* (2010, Birleşik).

HÜSEYİN ETİL Hüseyin Etil, 1985 yılında Manisa'nın Akhisar ilçesinde doğdu. 2010 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Çalışmalarını akademinin dışında sürdüren Hüseyin Etil'in genel olarak ilgilendiği konular; Marksizm, bilim sosyolojisi, müzik sosyolojisi, sosyal bilim felsefesi, eleştirel realizm, toplumsal hareketler, kültür sosyolojisi, yeni orta sınıflar, Bourdieucü sosyal bilim pratiğidir.

OĞUZ DİLEK Lisans eğitimini 2002 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, Doktora eğitimini ise 2008 yılında Keele Üniversitesi'nde bitirmiştir. İlgi duyduğu konular arasında; Küresel Finansal Sistem ve Hegemonya, Çin'in Yükselişi, Ortadoğu ve Güvenlik, Türkiye'nin Dış Politikası, Enerji Güvenliği bu-

lunmaktadır. *Balkan and Near Eastern Studies*, *Turkish Studies* gibi dergilerde makaleleri bulunan Oğuz Dilek, halen Zirve Üniversitesi, Gaziantep, Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

AHMET ÖZCAN Lisans eğitimini Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde tamamlayan Ahmet Özcan, Yüksek Lisansı'nı Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden Edmund Burke'ün siyasal düşüncesi üzerine yazdığı tezle aldı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktora eğitimini sürdüren Özcan, "Son Kürt Eşkıyaları" adlı doktora tezini çalışmaktadır. Anayasa hukuku, kent sosyolojisi, Kürt meselesi ve siyasal teori üzerine Türkçe, İngilizce ve Fransızca kitap ve makaleler yayımlayan Özcan'ın çalışmaları www.ahmetozcan.org adlı internet sitesinden takip edilebilir. Ayrıca, Özcan'ın yürüttüğü ve Council of Europe'un desteklediği "Ayrımcı Sözlük" projesi için www.ayrimcisozluk.blogspot.com adresini ziyaret edebilirsiniz.